

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE

DISSERTATIONES

SLAVICAE

SLAVISTISCHE MITTEILUNGEN

МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ ПО СЛАВЯНОВЕДЕНИЮ

SECTIO HISTORIAE LITTERARUM

XVIII

SZEGED
1986

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE

DISSERTATIONES

SLAVICAE

SLAVISTISCHE MITTEILUNGEN

МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ ПО СЛАВЯНОВЕДЕНИЮ

SECTIO HISTORIAE LITTERARUM

XVIII

SZEGED

1986

**Publicationes Instituti Philologiae Rossicae in Universitate
de Attila József Nominata**

**Redigit
Fejér Ádám**

Seriem publicationum edendam curat

Katalin Szőke

**HU ISSN 0324-6523 Acta Univ. Szeged
A. József Nom.
HU ISSN 0586-3737 Diss. Slav.**

XVIII-ый номер "Dissertationes Slavicae" посвящается проблемам творчества Ф.М. Достоевского. В номере печатаются также материалы из литературного наследства П.А. Флоренского.

РАСКОЛЬНИКОВ КАК ЖЕРТВА ИДЕИ ГУМАНИЗМА

/анализ романа Ф.М. Достоевского "Преступление и наказание"/

Адам Фейер

I. К постановке вопроса

"Но я ничего, ничего не знаю и не могу знать, как только то, что мне сказано вместе со всеми", /VIII. 13/ -- мучительно размышляет герой Толстого, Левин, в "Анне Карениной", осознав значение не создаваемой умом и непостижимой для ума традиции. Если принять во внимание, что эти слова произносит такой человек, который, спасаясь от тяготеющих над ним противоречий, и пытаясь избежать судьбы трагической героини романа, Анны, отказался, "урезав" себя, обращаться к самодовлеющему разуму, склонному выступать против традиции, то мы получим то неразрешимое противоречие интеллекта и традиции, которое является основной проблемой русского классического романа, его специфической особенностью с точки зрения истории развития мысли. С той же проблемой мы встречаемся и в диалоге Ивана Карамазова с Чертом, когда этот искуситель, насмехаясь над абсурдностью мышления, приписывающего разуму исключительную роль, и мучая человека, который уже не может верить в идеи гуманизма, но еще не способен освободиться от их притягательности, иронически называет традицию "всемирной человеческой привычкой за семь тысяч лет". /XI. 10/.

Традиция является определенного рода опытом, накапливавшимся на протяжении жизни сообществ людей, и наследовавшимся от предшествующих поколений теми, кто следовал за ними. Од-

нако, когда мы говорим об опыте, мы не имеем в виду тот познавательный опыт, которым оперирует философия, так как опыт, сохраненный в традиции, являясь трансцендентным для разума, не может быть интеллектуализирован. Как это выясняет для себя Левин, "...знание... не может быть объяснено разумом - оно вне его и не имеет никаких причин и не может иметь никаких последствий" /VIII. 12/. Неразрешимость противоречия между интеллектом и традицией стала предметом интеллектуального освещения примерно в середине прошлого столетия, превратившись в проблему, возникающую в самых разных областях духовной жизни. Результатом этого процесса можно считать и тот факт, что, начиная с середины XIX в., создание закрытых, единых мирообъясняющих систем, подобных гегелевской, теряет свою актуальность.

За прошедшее с тех пор время, в течение почти полутора-ста лет интеллект чувствовал и в определенной мере научился соблюдать свои границы, однако до сих пор ему не удалось освободиться от одностороннего интеллектуального подхода к так называемым вечным вопросам, а именно -- к вопросам бытия; до сих пор он не решился на то, чтобы считать двойственность интеллекта и традиции и вытекающее из нее ограничение роли интеллекта нормальными, осмысленными, обусловленными самой природой бытия явлениями. Ощутимость в нашем мышлении противоречивости интеллекта и традиции, имеющая место вот уже полтора столетия, не привела к осознанию этого фактора, к рефлексии, и таким образом эта противоречивость осмыслялась не в ее настоящей сущности, а оценивалась в духе норм, выдвигаемых интеллектом, как кризисное явление. С точки зрения преодоления кризиса представилось уместным квалифицировать трансцендентную по отношению к, в сущности, рациональному интеллекту и безусловно равноценную с ним /так как подобно ему являющуюся проводником бытия/ традицию как опыт бытия.

Критическая система Канта, которая и вообще была направлена на то, чтобы исключить раз и навсегда данные метафизи-

ческие решения, дает возможность квалифицировать традицию как опыт бытия, оставляет такую возможность открытой. Кант, который означил место синтетического единства, делающего возможным аналитическое, научное мышление, означил место изначального единства в "темных глубинах" воображения, в одно и то же время указал как на безусловную необходимость считаться с интеллектом, так и на то, что аналитический подход для такого мышления, которое производит операции лишь с познавательной, лишь с интеллектуальной точки зрения, не считаясь с традицией, не обосновываемой интеллектуальным путем, совершенно невозможен. Позитивный смысл, историческое значение так называемого агностицизма Канта нужно искать в том его признании, согласно которому любые попытки интеллектуализировать переданный в традиции опыт бытия по самой сути вещей бессмысленны. Во избежание нежелательных крайностей сциентизма и традиционализма безусловно необходимо аналитическое, критическое соединение в равной мере способных служить проводниками бытия, а также в равной мере необходимых для этого, интеллекта и традиции, и с точки зрения кантовской проблематики воображение представляется той точкой, оправляясь от которой традицию, вовлеченную в круг интеллектуального видения, можно заставить "заговорить" без каких-либо догматических ограничений или иррациональных увлечений, а интеллектуальный анализ за счет традиции сделать содержательным.

Гегель, выводящий исторический принцип из метафизики, несмотря на использование им многих элементов традиции и на определенное уважение к ней, в сущности остается в пределах абсолютизирующей значение интеллекта метафизики, поскольку он не рефлексировал на самозаконность традиции и помещает всю культурную сокровищницу истории мысли между полюсами относящегося к силе воображения синтетического единства и достигаемого понятийным путем аналитического единства, между полюсами единства начала и единства конца, то есть, если вос-

пользоваться определением самого Гегеля, заключает ее в схему духа, самого себя познающего.

Начинание же Хейдеггера, стремящегося сделать содержательным понятие бытия -- это конечное понятие пытающейся интеллектуально охватить все вещи и проблемы метафизики --, ставшее однако уже явно "пустым" из-за своей универсальности, может быть осмыслено как значительный шаг к признанию роли традиции, имеющей самостоятельный принцип действия по сравнению с интеллектом, поскольку он наряду с размышлением о бытии, наряду с рационалистическим выводением понятия бытия, выдвинул проблему предварительного понимания бытия, его видения, то есть в конечном итоге подготовил освещение такого явления, как опыт бытия. Однако Хейдеггер не установил тождества между опытом бытия и традицией, в конечном итоге и он остался в пределах абсолютизирующей роль интеллекта метафизики, так как в результате иллюзий, питаемых им по отношению к эмпирическим формам познания, он критикует не интеллект как таковой, а лишь объективирующее, рациональное познание, то есть считает видение бытия, предварительное его понимание, и в конце концов сам опыт бытия интеллектуальными по природе и потому полагает, что задача наполнения содержания понятия бытия может быть решена интеллектуальным путем. Хотя создатель фундаментальной онтологии, как бы осмысляя свое достижение, в дальнейшем ощутил и глубоко пережил недостаточность интеллекта с точки зрения усилий, прилагаемых для превращения бытия в аутентичное, а также увидел, что и самому бытию грозит направленное на него бесформенное интеллектуальное усилие /по необходимости бессмысленное "слово" о нем/, и, выражая желание оградить себя от такого поведения, предложил, как он выразился, "перечеркнуть" бытие, он все же, оставшись при своих прежних предпосылках, не попытался раскрыть причину своей неудачи.

Ощутимый в мышлении новейшего времени опыт противоречия

между интеллектом и традицией, задача согласования нашего поведения с изменившимся проблемным положением, требуют, чтобы, как следствие признания традиции трансцендентой, опыта бытия независимым от интеллекта, мы считали неаутентичность бытия, находящуюся за пределами действительности личностных и индивидуальных норм практику, постоянным "фоном" нашего мышления и поведения, так как достижение аутентичности бытия по самой природе вещей не может быть осмысленной целью наших усилий, несмотря на всю желательность ее осуществления. Если мы владеем возможностями, данными интеллектом, указывающим на бытие, и традицией, являющейся проводником бытия, то, несмотря на отказ от попыток превратить бытие в аутентичное, несмотря на вынужденное признание власти практики, нам не нужно отказываться от ценностных устремлений, ведь наше поведение именно за счет признания границ наших личностных и индивидуальных возможностей становится аутентичным. Историческая, эсхатологическая цель превращения бытия в аутентичное, с одной стороны, и забота каждого человека в каждое мгновение бытия об аутентичности своего поведения, с другой стороны, -- два таких запроса, такое двойное требование, от ясного и определенного разделения которых мы не можем отказаться вслед за признанием противоречия между интеллектом и традицией. В смешении этих двух запросов мы видим действительную причину дезориентации в гуманных проблемах новейшего времени.

Когда две тысячи лет тому назад еврейская культура и культура эллинизма открылись друг для друга, и, означая начало новой эры в истории развития мысли, проблема соглашения между интеллектом и традицией оказалась вовлеченной в личностно-индивидуальную сферу, то, при отсутствии разработанных в будущем и исторически заранее не обеспеченных условий, не могло быть и речи об освещении проблемного положения в целом, и таким образом не могло быть и указаний на то, что

вопросы бытия должны взвешиваться в индивидуально-личностной сфере в каждой конкретной ситуации. Для выполнения требования отделения аутентичного поведения от аутентичности бытия и невозможности приведения их в какое-либо соотношение друг с другом нужно было найти такое более или менее приемлемое для всех соглашение, такое религиозное решение, которое могло бы ориентировать людей, не способных разобраться в своих проблемах, которое бы поддерживало их веру в осмысленность их личностных усилий. Поскольку вопрос не мог быть решен принципиально, не было и возможности на данном этапе истории развития мысли удовлетворить двойное требование формирования аутентичного поведения и превращения бытия в аутентичное с универсальной полнотой, приняв обе точки зрения к сведению в одинаковой мере, и потому, несмотря на понятное и само по себе похвальное стремление к универсальности, найти действительно универсальное религиозное решение не удалось, да и не могло удасться. Новая христианская религия предложила "спасенному" человеку заманчивые возможности аутентичного поведения, но, считая мистерию искупления единым процессом, в котором грехи искупаются путем страдания, воплощенного в образе богочеловека, вновь грядущего в мир, когда исполнятся сроки и времена, она слила задачу превращения бытия в аутентичное с задачей аутентичного поведения, или по крайней мере не смогла в конечном итоге обеспечить с полной последовательностью их ясного отделения друг от друга. Мысль же "не спасенного" еврейства, чтобы сохранить истину о сущностной неаутентичности бытия, в этой изменившейся ситуации в истории развития мысли -- в определенной мере идя в разрез со своими прежними устремлениями -- оказалась неспособной в должной мере оценить усилия, сделанные в целях формирования аутентичного поведения.

На ясном и определенном отделении требования аутентичного поведения от требования превращения бытия в аутентичное основывается до сих пор вовсе не последовательно осуществляю-

щееся различие между преступлением, моральным заблуждением, с одной стороны, и грехом, с другой стороны. Совершение или избежание этической ошибки, преступления, есть функция личностного, индивидуального решения человека: высоко моральный человек, принимающий всегда правильные решения, может быть совершенно свободным от моральных ошибок, в принципе существует возможность морального совершенства человека. Грех же, который является следствием неаутентичности бытия, в полной мере находится за пределами личностно-индивидуальных моральных усилий, по своей сущности он "первороден", и человек поступает правильно лишь в том случае, если, сдерживая свой моральный пафос и не теряя надежды на грядущее превращение бытия в аутентичное, он разделяет с другими людьми, со своими ближними, общую для всех греховность, если он, беря на себя личную ответственность за превышающие личностные возможности факторы, признает свою сопричастность к "грехам" исторического человечества.

Если нравственный человек, отвергнув меру, целью своих моральных устремлений считает достижение относящейся к бытию полноты, то есть рассчитывает на личностно-индивидуальное преодоление греха, он совершает трагическую ошибку. Трагическая ошибка, трагическая вина, в конечном итоге является нарушающим порядок вещей титаническим усилием, которое лишь последующим признанием незаконности такого начинания, последующим уважением к природе самого миропорядка, последующим катарсисом, спасается от погружения в "Тартар" бесформенности. Считая достижение полноты возможным и приносящий этой цели в жертву свою жизнь гуманизм, до конца идущий по своему пути, -- всегда фигура трагическая; представляя добродетель, а затем через катарсис *de facto* принимая к сведению власть греха, он терпит крах из-за проблематичности в истории развития мысли разделения двойного требования аутентичности поведения и

аутентичности бытия, становится трагическим героем неразрешенности этой проблемы.

Страх и трепет, внушенные трагической судьбой героя, "снимаются", а смысл трагедии объясняется тем, что человек, гуманист, выступая от лица всего человечества, на самом деле в противовес своей программе, своему субъективному намерению, представляет тех немногих людей, которые именно в силу своего безусловного личного индивидуального совершенства, но одновременно и являясь пленниками этого совершенства /если рассматривать их выступление в перспективе истории развития мысли и с точки зрения трагической полноты гуманных проблем/, считают, что задачи формирования аутентичного поведения и достижения аутентичности бытия могут быть соединены друг с другом, так как невозможность универсального соединения этих двух требований выходит за пределы их непосредственного личностно-индивидуального опыта. Действительный урон, наносимый трагической виной и расплатой за нее, справедливость трагического падения, самым непосредственным образом демонстрирует судьба волюнтариста -- человека, который попал в круг притяжения идеи гуманизма, но не по своей вине не может в нее верить. Интеллектуальный горизонт волюнтариста ограничен гуманистическим мышлением, то есть и он стремится обеспечить аутентичность бытия путем личностных усилий, и потому, подобно гуманистам, и он считает обязательной для себя такую программу, которая выступает с запросом универсальности. В то же время, поскольку он, в отличие от гуманиста, заранее ощущает непреодолимую двойственность сферы поведения и сферы бытия, он в конечном итоге не верит в принятые им идеи и ввиду этого безверия, прилагая отчаянные, чудовищные усилия, вопреки своему желанию позорит представляемую им программу. Если верующий, убежденный гуманист выступает как герой идеи, чей трагический крах все же возвышает его, то неверующий волюнтарист,

соблазненный "пением сирен", обрекающий себя на трагикомическую роль, является несчастной жертвой идеи гуманизма, чья жалкая судьба ложится на совесть павшего под ударами рока героя.

Вынужденная жертва волюнтариста должна оцениваться, однако, не только с позиции и в своем падении осуществляющего себя, "умирающего своей собственной смертью", гуманиста, не только с точки зрения гуманизма, но и с точки зрения по новой формулируемой в свете необходимости разделения аутентичности поведения и аутентичности бытия -- ощущаемой как результат осознания кризиса идеи гуманизма -- гуманистической программы. Позорящая идею, демонстрирующая ее недостаточность, судьба волюнтариста неопровержимо доказывает, что столь желанная универсальность, от которой ни в коем случае нельзя отказаться, не достижима за счет личностно-индивидуальных ценностей, что человечество может быть единым не в добродетели, а лишь в грехе, при условии, что грех оно примет должным образом: с самым полным уважением к добродетели и в надежде на будущее превращение бытия в аутентичное, то есть с полным признанием своей вины.

В результате опыта, признавшего противоречивость интеллекта и традиции, коренным образом изменились условия их примирения. Если прежде, в духе действующих метафизических конвенций, значение интеллекта представлялось монопольным, и пока интеллект мог беспрепятственно удовлетворять эту свою потребность, в обществе, действующим в сущности в духе религиозных норм под благой видимостью, созданной актуальными формами мышления, традиция спонтанно и без особых препятствий оказывала свое необходимое с точки зрения нормального формирования феномена человечности влияние. Когда же интеллект необъяснимым для самого себя образом встретился с противостоящей

ему традицией, он поставил под угрозу гармоническое проявление чуждого ему, отличного от него фактора и продолжал быть угрозой для него и тогда, когда, увидев бессмысленность насильственного представительства своих запросов, он критически -- самокритично -- начал стремиться к соблюдению своих границ, поскольку один лишь интеллект, без позитивного признания трансцендентной по отношению к нему традиции не может заботиться о соблюдении своих границ именно из-за относительности ее действия. В то же время столкновение традиции с интеллектом, ощущение самостоятельного круга деятельности, вызвало замешательство и внутри традиции -- которая вследствие такого осознания превратилась в конвенцию -- и привело к рождению таких представлений, будто традиция должна искусственно, в ущерб интеллекту, минуя ясное интеллектуальное видение, прилагая какие-то особые усилия, заботиться об осуществлении своих запросов.

При сложившемся в середине прошлого столетия и с тех пор все более и более дифференцирующемся, все более и более раскрывающемся с разных сторон положении стало необходимым найти новый, отличный от всех прежних, способ примирения интеллекта и традиции, найти новые основы их связи. Поскольку, с одной стороны, выяснилось, что индивидуум, обладающий проблемным сознанием, может взять на себя ответственность лишь за свой интеллектуальный потенциал, за свой запрос полноты, а за познавательные усилия, имеющие практические цели, он ни в коем случае брать на себя ответственность не должен, с другой же стороны, стало очевидным, что теперь хранить традицию, должным образом беречь ее, способен не накапливающий ее социум, а принимающая сознание идентичности, обладающая переживанием полноты, но признающая относительность своих обычаев по отношению ко всему бытию и потому способная и склонная

совместить их с интеллектуальным запросом полноты личности, в истории развития мысли сложились условия для свободного от всяких конвенциональных, официально учрежденных ограничений, совершенно суверенного подхода к личностно-индивидуальным проблемам. Признавший и принявший задачу объединения интеллектуального запроса полноты и личностного сознания идентичности, переданного традицией переживания полноты, человек может стать автономным независимо от счастливого или несчастливостечения обстоятельств, может быть действительно морально свободным от принуждения практики, если он примет к сведению неаутентичность бытия и не будет считать свою моральную автономию идеей, способной формировать практику.

Разумеется, выполняя задачу примирения интеллектуального запроса полноты и личностной идентичности, задачу формирования аутентичного поведения, каждый человек, уединенно делающий это, не может полагаться лишь на свой личностно-индивидуальный опыт. Возникшие в различные периоды, созданные разными культурами и сохраненные ими как ценности религиозные, философские и художественные тексты, помимо их прямого назначения, -- несмотря на относительные различия -- по существу все ищут модусы примирения интеллекта и традиции и могут рассматриваться как усилия, направленные на формирование аутентичного поведения. "Осмысленность" этих текстов и их соотносимость друг с другом как раз и указывают на то, что в каждом из них мы должны видеть в своем роде единственный и в конечном итоге неповторимый документ опыта бытия, а также какого-либо умозаключения о бытии. На данном этапе истории развития мысли нашей задачей является осмысление этих текстов, то есть аналитическое освещение вопросов о том, с какими шансами на успех, в каком направлении протекает в них борьба за выработку аутентичного поведения, а также -- каким образом и в какой мере отдельные тексты могут быть вовлечены в решение личностных проблем каж-

дого отдельного человека. В свете именно так сформулированного задания русский классический роман получает особую роль: поскольку он, с одной стороны, непосредственно дает почувствовать неразрешимое противоречие традиции и интеллекта, а, с другой стороны, не отказывается от попыток справиться с этой неразрешимой проблемой, он может служить отправной точкой приложения усилий, направленных на достоверность интерпретации текста.

II. Анализ романа

Раскольников, безусловно, автономное существо: это человек, который, как правило, знает, что нужно сделать, и у которого есть сила действовать согласно своему убеждению. Он знает, например, что девочке, которую напоили, бредущей в измятом платье по улице города, нужно помочь, и, несмотря на собственную нищету, на свой далеко не внушающий доверия внешний вид, находит способ доставить несчастную в безопасное место, освободить ее от угрожающего ей преследования. Как действительно он разрушает связанные с женитьбой на его сестре, Дуне, планы Лужина, считающего свою позицию неуязвимой, или разоблачает интригу, которая должна унижить Соню и опосредованно скомпрометировать его самого! Хотя собственное его положение ужасно, хотя он измучен сомнениями, он, с возмущением человека, обладающего цельным моральным чувством, отвергает сообщничество с пытающимся низвести его до себя Свидригайловым, одновременно пресекая и расчеты последнего на то, что ему удастся заполучить Дуню через брата. И не доказательство ли автономии тот факт, что, отделив себя в конечном итоге от своего ничем не оправдываемого действия, он идет в полицию, несмотря на позор и на уготованное ему страдание? В конечном итоге только необъяснимое убийство старухи-процентщицы не может считаться поступком автономного человека, обладающего идентифицирующим сознанием, способного ориентироваться в мире.

Если мы проанализируем те положение, в которых Раскольников выносит решения со всей ответственностью, и сравним их с тем, в котором он теряет способность к моральной ориентации, мы увидим, что первые ситуации спонтанно создаются жизнью, и в них, за счет них, Раскольников вступает в личные связи с заинтересованными в данном случае лицами, последняя же ситуация искусственно продуцируется им самим, и в этом случае

он, полагаясь на произвольную игру интеллекта, делает себя единственным действующим лицом, а всех остальных участников -- тех, кто необходим для выполнения его плана, своих несчастных жертв -- безжалостно овеществляет. В действительных ситуациях, созданных повседневной жизнью, условия автономности для него, как видно, всегда даны, и если он сумеет использовать открывающиеся возможности, он сможет сохранить свою моральную целостность. Человек, направляющий усилия на сохранение автономности, никогда не остается в одиночестве: в свете концепции Достоевского и в самых богом забытых углах, среди самого нищенского существования находятся люди, которые, даже если они сами и не могут справиться со своим моральным заданием, все же очень по-человечески предъявляют к другим определенные чувственные и материальные требования, за выполнение которых, как за лично к ним обращенный жест, они всегда платят сторицей. Проявляющиеся в личностных отношениях, свободные от практических интересов, чистое чувство, чистая деятельность, наряду с индивидуально овладеваемым человеком чистым разумом, в должной мере ориентируют того, кто желает сохранить свою автономность.

Однако человек, обладающий, подобно Раскольникову, интеллектуальной силой, и потому стремящийся охватить гуманную проблематику в целом, несмотря на автономность своего существа, в романном мире Достоевского не может не почувствовать существования пласта непроницаемой для морали практики и внутри нее -- границы автономии, границы моральной сферы. В то время как жизнь для носителя переживания полноты и запроса полноты, то есть для воплоителя определенных индивидуальных и личностных качеств индивидуума, несмотря на всю ее ложь и бесформенность, оставляет открытыми возможности автономности, практика, как сфера действия рационализованной экономики и

официально учрежденной власти, безличного интеллекта и столь же безличной традиции, до тех пор, пока не будут открыты способы сосуществования с ней, пока не будут найдены нормы аутентичного поведения, и в случае максимальных моральных усилий может поставить под вопрос возможность моральной целостности человека. Интеллектуализм мышления Раскольникова, отрицание им традиции препятствуют ему надлежащим образом осмыслить новый опыт -- ощущение власти практики. Поскольку он придерживается конвенций мышления нового времени, но в то же время ощущает границы действительности конвенциональности, его поведение становится противоречивым, непоследовательным. С одной стороны, он с интеллектуальной дисциплинированностью учебного признает в своей теории практику, как несомненную предметную данность, которая, как это кажется, парализует моральную сущность человека; с другой же стороны, понуждаемый подавленным запросом осмысленности, нарушая предписания своей теории, он восстает против практики, когда, будучи "слабым" человеком, будучи лишенным возможности осмысленной деятельности, он все же берется за дело так, будто по-прежнему остается в силе его убеждение в безусловной осмысленности познания, в личностности позвательных целей.

В противовес Раскольникову его друг, Разумихин, абсолютизирует значение автономности. По мнению честного Разумихина условия для построения оптимистической картины мира всем заранее даны, и поскольку личность и индивидуум в его взглядах естественным образом совпадают, нет никакой необходимости ни в уединенных безнадежных усилиях, ни в осторожном, обдуманном ограничении личностных связей. Поэтому, если не принимать в расчет таких людей, как Лужин или Свидригайлов, которые сознательно и упорно отвергают моральные нормы, то мы увидим, что весь мир состоит только из приятных и хороших людей /как он говорит -- из людей "честных"/, для которых упорядочение личностных проблем -- лишь вопрос времени. Отсюда -- уверен-

ное спокойствие, с которым он выслушивает встречающихся на его пути негодяев, и великодушное снисхождение, которым он награждает любого запутавшегося в вопросах жизни человека. Кто думает, как он, тот разумеется общителен, сердечен, дружелюбен. Без всяких колебаний он, например, устанавливает теплые личные отношения с такими угнетающими Раскольникова людьми, как подозрительная и доносящая на своего жильца квартирная хозяйка, или как вечно принимающий взятчик полицейский чиновник Заметов. Если автономность является имеющим универсальное значение регулятивным законом, то существует лишь яркая, подвижная, хотя и часто ставящая человека перед серьезными испытаниями, жизнь, но нет тающей в себе опасность духовной, душевной деградации безличной практики, действие которой открывает Раскольников, и против которой, не находя способов ее толеранции, он восстает. Не случайно любимый девиз Разумихина -- "деловитость" и характерно, что его вызывающие симпатию находчивость, уверенность никогда не превращаются в сухую расчетливую практичность, ведь он всегда думает о людях, и цели его чисты, личностны. Но странным образом, цена за сохранение этих привлекательных качеств -- интеллектуальная ограниченность: заботясь об обеспечении своего друга всем необходимым, он и не подозревает о мучениях Раскольникова, не знает о тех безднах человеческого существования, которые доводят его друга до отчаяния.

Не Раскольников, а Мармеладов является лишенным автономии существом, репрезентирующим в романе тот пласт человеческой проблематики, о котором не знает Разумихин. Жалкая фигура чиновника и его потрясающая судьба подтверждают с элементарной силой, что не всегда достаточно хотеть добра, что сохранение моральной целостности зависит и от факторов, лежащих за

пределами моральных возможностей индивидуума, и что все же человек, сохранивший моральное чувство, должен принять на себя всю ответственность, страдать от того, что в безнадежной для него борьбе он оказался слабым. Мармеладов, безусловно, менее приспособлен к жизни, чем Разумихин, который может прожить и на северном полюсе, но он -- так же как и его жена, Катерина Ивановна, с ее романтической судьбой, или дочь, Соня, живущая особенно глубокой душевной жизнью -- обладает гораздо более богатой фантазией по сравнению с последним, как об этом свидетельствует монолог в распивочной, указывающий на его литературно-философские наклонности. По всей вероятности, именно романтические элементы его воображения, своеобразная фантастичность не позволяют ему в тяжелое время жизненных испытаний, сообразуясь со здравым смыслом, направить свою энергию на то, чтобы выжить. Для таких людей, как он, есть вещи /как для Катерины Ивановны бал у губернатора, или полученные от Сони вышитые воротнички/, от которых они ни за что не могут отказаться, без которых жизнь теряет для них смысл, отсутствие которых лишает их внутренней устойчивости. Речь идет не просто о материальных благах, а об овеществленных формах культуры, пользование которыми, внедрение их в жизнь является, помимо заботы о создании необходимых условий для жизни, человеческой задачей, неотторжимой от их существа, но выполнение которой все же -- из-за социальных ограничений в сложившихся неблагоприятных условиях -- подчиняет их безличной практике, бесчувственному к гуманным нормам миру вещей. Семью Мармеладовых губит не просто нищета, а неожиданное и быстрое изменение их материального и общественного положения, то страдание, которое причиняет им невыносимая -- ввиду произвольности и бессмысленности -- неосуществимость их запросов. Было бы глупо и бесчеловечно трактовать трагикомедию Мармеладовых исключительно с узко моралистической точки зрения, искать в их поведении моральной

вины, объясняющей утрату автономии. Именно об узости мышления Мармеладова свидетельствует то, что он упрямо только это и делает, что большего от него нельзя требовать, что для него единственным возможным способом сохранения последней искры сознания идентичности является никуда не ведущее, разъедающее самобичевание. Интересно отметить, что кажущийся безупречным с точки зрения морали Разумихин и утративший автономность Мармеладов одинаково не видят разницы между личностным переживанием цельности и индивидуальным запросом полноты. Но в то время как Разумихину, не признающему практики и безусловно полагающемуся на жизнь, это ничем не грозит, Мармеладову, ощущающему границы автономии, приходится признать себя слабым потому, что он не сделал особого интеллектуального усилия, и не будучи в состоянии уже ничего предпринять полагаясь на себя, он вынужден обратиться как к последней опоре своей распадающейся личности лишь к милосердию божьему.

Раскольников же, переживания которого во многом похожи на переживания Мармеладова, не могут сломить удары судьбы, так как в двойственности личностного переживания цельности и индивидуального запроса полноты широта его интеллектуального кругозора помогает ему преодолеть испытание -- тоску моральной безысходности, превратить свое личное переживание в явление какой-то универсальной значимости и таким образом сделать свою моральную парализованность анализируемой, и, в конечном итоге, возможно, преодолимой.

Ценностные элементы в занимаемой Раскольниковым позиции Достоевский мотивирует не индивидуальными способностями героя, а благотворным влиянием традиции, живущей в его семье, духовными ценностями, передаваемыми родителями детям. Инспирирующая атмосфера домашнего круга еще до пробуждения самосознания и восприятия мира привила ему способность к чувственной и деятельной общности с близкими, к формированию личных связей

и одновременно жажду быть "одним из первых людей, если не самым первым в нашем ученом мире" /VI. 7/. Если юноша остается верным своему богатому, но несомненно не предполагающему легкого пути наследию, и даже в самые тяжелые моменты жизни не намерен отказаться от него, снизить свои запросы, это, безусловно, его заслуга, но как бы он ни был силен интеллектуально и тверд морально, опыт возможности личностной разрешимости проблем, а также индивидуального представительства проблемного сознания -- то есть сама постановка цели, формулирование задания -- уже не является его заслугой, так как принятие традиции изначально выходит за рамки интеллектуального видения и морального взвешивания. Овладение духовным наследием в целом, его внедрение в действительность в изменяющихся условиях развития истории мысли -- задача, не предназначенная для любящих покой, пассивных, бегущих всего нового людей. Мать Раскольниковы не даром боится, что ее сын попал под влияние "новейшего модного безверья", современного нигилизма; она ошибается только в том, что наивно считает это явление века абсолютно чуждым традиции, легко отделимым от нее. Пульхерия Александровна не подозревает, что привитые сыну импульсы -- личностная автономность и индивидуальный запрос полноты, равновесие которых еще недавно казалось безусловным, теперь, в результате опыта практики сплелись друг с другом в один клубок, и что пугающие, приводящие ее в отчаяние взгляды питаются неупорядоченностью внутри самой традиции, трудностями ее актуализации. Лжерадикализм приверженцев тотального отрицания традиции в конечном итоге основывается на недоразумении: не будучи удовлетворенными прежним пониманием наследия, они по настоящему не могут отнестись к нему по-новому. Если единство интеллекта и традиции больше нельзя считать навсегда абсолютно обеспеченным, то условия их равновесия индивидуум должен искать не в отвлеченной метафизической сфере, а в своей соб-

ственной жизни, в каждом ее отдельном проявлении, следя при этом за неприкосновенностью традиции и отдавая дань требованиям современности. Те же, кто упрямо продолжают искать безусловного, универсального решения ценой жестокого калечения духовного наследия, провозглашая жестокость требованием века, не только идут против традиции, но и одновременно позорят и свой собственный лозунг -- принцип современности. Раскольников, разумеется, интеллектуально не видит этого проблемного положения, но он подготавливает такое видение, когда в своем поведении представляя традицию в целом, он все же испробует псевдорадикальную программу, сформулированную на уровне истории развития мысли своего времени. С помощью опыта, полученного от столкновения гармонического поведения и уродливой программы, герой преодолевает душевную принудительность волюнтаристского акта и тем самым создает предпосылки для уравнивающего, критического приближения к осмыслению проблемы.

Частое заблуждение исследователей "Преступления и наказания" состоит в том, что убийство, совершенное Раскольниковым, воспринимается ими в духе конвенций натуралистического романа, как исключительно социальный, психологический факт. Это ведет к произвольному предположению о том, что герой отказался от представительства духовных ценностей, что в интеллектуальном тупике, сложившемся на данном этапе истории развития мысли, отчаявшийся человек в конце концов закономерно сдается перед натиском невыносимых противоречий. Нет сомнений в том, что принимая фикцию художественного произведения, мы должны читать роман Достоевского так, как будто герой совершил свое страшное дело, тем более, что ведь и сам Раскольников, наделенный обостренной совестью, в результате острого чувственного переживания независимо от самого факта ощущает, что то преступление, которому он не может интеллектуально противостоять, он как бы в действительности уже совершил, да

и автор романа рассчитывает на наше полное отождествление с героем. Но мы должны иметь в виду и то, что в свете катастрофической концепции "Преступления и наказания" парадоксальная проблема преступления не может быть сведена ни к исключительно совершенному в какой-либо конкретной ситуации, уловимому в каких-либо предметных данных действию, ни к исключительно какому-либо относящемуся к сфере субъективности, но наделенному миросозидающей силой намерению, и поскольку ни действие не может быть никогда с уверенностью выведено лишь из одного намерения, ни из данного действия невозможно заключить с должной уверенностью о предшествующем исполнению намерения, мы должны видеть феномен преступления, его тайну в интеллектуально неснимаемой двойственности этих противоречий. На это указывает то обстоятельство, что замышляющий и совершающий убийство Раскольников, который, не находя актуальной формы аутентичного поведения, с одной стороны, поскольку он обладает автономией, моральной целостностью своего существа, не может примириться со своим замыслом, а с другой стороны, будучи движимым интеллектуальным запросом цельности, не может отказаться от него, странным образом еще до совершения своего дела, исключительно ввиду злого намерения, питаемого им в душе, считает себя неисправимым преступником, после же приведения своего замысла в исполнение, как бы в награду за абсолютную моральную чувствительность, он, несмотря на совершенное убийство -- почти невероятным образом -- сохраняет моральную чистоту. Анализ парадокса преступления, поставленного в центр натуралистического романа, дает почувствовать, что феномен преступления выходит за пределы сферы личностных усилий человека, что таким образом преступление не является следствием того, что человек не сделал личностных усилий, иначе говоря, что и в случае максимального использования личностных возможностей преступления нельзя избежать, так как оно "первородно", то есть коренится в неаутентичной сущности бытия, в практике.

Принимающий безличное сообщество в грехе со всем страдающим человечеством, но в то же время чувствующий свою индивидуальную ответственность за все человечество, юноша подвергает себя крайним испытаниям. Как об этом свидетельствует сон о загнанной лошади, различные пласты его существа -- ум, чувство и деятельность или выполняющие их функции дух, душа и тело, приходят в столкновение друг с другом. Ум, который при сознательных действиях всегда держит в руках "поводья", в образе буйного извозчика мучает лошадь, то есть принуждаемое к выполнению сознательного намерения тело. Потрясенная распадом единства душа /ребенок Раскольников, наблюдающий жестокую сцену/ молит о пощаде несчастной жертвы, тела /во сне -- лошади/. Поскольку с доводами ума Раскольников считается серьезно, то есть с тем, что он из них принимает, он полностью отождествляется, полагая, что как бы уже осуществил их на деле /что означает, что он мыслит абсолютно идеально/, ему не обязательно подтверждать их на практике; он ощущает мучительное кризисное положение, страдает от тирании ума еще до того, как стать на деле жертвой своего мучителя. Пройдя через кризис, совершив убийство, он получает возможность в качестве вывода из этих хождений по мукам почувствовать пределы ума, который казался ему в его смятении всемогущим, открыть противодействие других факторов личности воображаемому тирану.

Первое удивительное открытие состоит в том, что чувство не полностью подчинено самовластию ума. И не потому, чтобы оно было выше ума, что его права узаконены в таких сферах, которые для ума недостижимы, а как раз наоборот, потому, что оно укоренено в таких глубинах физиологического существования, так погружено в физическую действительность человека, что даже самый тонкий анализ не может его вычлениить из нее, и ум не в состоянии призвать ни к каким законам эту его бесформенную "животность". Феномен анимальной привязанности к жизни для Раскольникова, разумеется, не новость: он уже наблюдал его

на Мармеладове, да и на себе заметил, что "один какой-нибудь стакан пива, кусок сухаря" достаточны для того, чтобы мысли его приняли совсем другой оборот. Но совершенно новым является тот опыт, согласно которому это примитивное переживание в некоторых ситуациях с такой безусловностью, с такой чистой наивностью способно заполнить все существо человека, что он может, если представится возможность, с такой полнотой раствориться в этом чувстве. Элементарная радость, которую испытывает прячущийся убийца, спасший свою жизнь, хотя и очень человечески понятна, но, конечно, в ней нет ничего такого, из чего можно было бы заключить о духовной свободе человека. Достоевский очень далек от идеализации этого естественного, животного фактора. Однако, все это нужно для того, чтобы лишить ум его ореола и помочь заблудившемуся человеку в том, чтобы ощущение неразумности любви не представлялось ему доказательством, запрещающим всякую чувственную мотивацию. Рефлексия на непосредственную животную радость, по всей вероятности, сыграла свою роль в том, что Раскольников, который долгое время голодал, ходил в лохмотьях, так как считал излишним заботиться о своем теле, после слабого сопротивления принимает дружеские заботы Разумихина. Честный и деловитый Разумихин, почти ничего не знающий об интеллектуальных проблемах и душевных мучениях Раскольникова, -- тем более подходящая фигура для того, чтобы помочь ему восстановить силы изможденного тела. Возвращение этих сил само по себе не достаточно для того, чтобы герой смог восстановить и духовно-душевное равновесие, но это во всяком случае необходимо, чтобы он мог выиграть место и время для урегулирования своих проблем.

Как по волшебству возникшее укрытие, однако, беспокоит, душит Раскольникова. Радостный мирок, созданный Разумихиным "по своему образу и подобию", начинает возбуждать в Раскольникове такое чувство, будто совершенное им страшное преступ-

ление было просто наваждением, глупым заблуждением; актуальность его планов и проблем в этой новой ситуации свелась на нет. В этом положении неожиданное появление ненавистного и смешного Лужина означает для него настоящее спасение. Фигура Лужина со всеотметающей силой вновь пробуждает в нем то негодование, которое он питал ко всем извлекающим пользу из несправедливостей этого мира. Он вдруг находит в себе решимость, достаточную для того, чтобы оттолкнуть дружескую руку помощи тех, кто в этом малом мире проявляя заботу о нем, со всей очевидностью произнесли бы над ним безжалостный приговор, тех, кто, смущая его, в конечном итоге приводят в исполнение этот справедливый по их мнению приговор, то есть тех, кто для него, для несчастного убийцы, являются "палачами". Такое прояснение положения, вновь найденное обращение к своим проблемам, рассеивает беспокоящую героя неуверенность, мучившую его с того момента, как он пришел в себя после болезни, в неожиданно обрушившейся на него духовной и душевной опустошенности. Его кошмары сразу же прекращаются, им овладевает некое "спокойствие одержимого", сообщающее ему силу и уверенность в себе, и вскоре после ухода гостя он неожиданно для своих друзей покидает дом.

Совершенно очевидно, что интеллектуальная чувствительность Раскольникова, его кругозор намного шире, чем у Разумихина; те проблемы, которые вновь возникают для него с приходом Лужина, и которые он, в силу определенных причин, связывает с самим Лужиным, безусловно существуют. В то же время Раскольников, конечно, несправедлив к жениху своей сестры, и его предвзятость не позволяет ему увидеть эту странную фигуру в настоящем свете. Лужин вовсе не тот сильный человек, не тот преступник, которому ничего не стоит перешагнуть через моральный закон, каким его рисует теория Раскольникова -- этот рациональный рецепт устранения всех человеческих бед. Несмотря

на неоспоримую злокозненность и вредоносность этого жалкого шута, он в конце концов и сам бьется в тисках обстоятельств, только если Мармеладовы -- жертвы своей деклассации, то он -- жертва своего быстрого обогащения. Все его существо поражено двойной болезнью парвеню: с одной стороны, он глупо самовлюблен, не способен вернуться к трезвой действительности после своих неожиданных успехов, с другой стороны -- болезненно неуверен, так как знает, что сам он не может соответствовать той роли, которую ему предлагает его материальное и общественное положение, и которой ждет от него его окружение. Его странные взгляды на брак убедительно показывают, что под влиянием разнонаправленных моральных запросов его личность сломилась. Он хочет жениться на умной, красивой и в то же время бедной девушке для того, чтобы возложить личностную задачу объединения своих противоречий, как унижающий, овеществляющий другого человека груз в искусственно созданной принудительной ситуации, на свою жену. Хладнокровная, уничижительная ирония Разумихина, с которой тот относится к странному посетителю, гораздо более пристала положению, чем истерические выпады, оскорбительная грубость Раскольникова. Но если принять во внимание, что в сюжете романа Раскольников должен не столько разоблачить Лужина, сколько уберечь Дуню от брака с ним, то его поведение уже не будет казаться таким необоснованным.

Оживление сознания проблем, пережитое после этой бурной встряски, и уход из дома ведут Раскольникова к новым открытиям, к признанию своеобразного значения сталкивающей людей друг с другом, оплодотворяющей уединенный спиритуальный поиск, жизни, то есть к признанию интеллектуальной неохватимости человеческих отношений. Жизнь -- переходная сфера между личностными, субъективными отношениями и безличной, опредмеченной практикой, открытая в обоих направлениях, обеспечивающая для борющегося за формирование аутентичного поведения человека не-

обходимые для этого возможности, и одновременно таящая в себе тяжелые, иногда роковые, опасности. И если прежде Раскольников считался лишь с безличной практикой, от которой, чтобы избежать опасности овеществления, он должен был спрятаться в свой "шкаф", истощив тело и убив чувства, то теперь он открывает для себя волнения жизни, ее красоты: по необъяснимой для самого себя причине он слушает уличных певцов, вступает в беседу с публичными женщинами и, изголодавшись по новым впечатлениям, пристально всматриваясь в лица, вмешивается в уличную толпу. Негативно он ощутил роль жизни еще в полиции, когда впервые с горечью осознал, что с грузом своей вины он не имеет больше права ни к кому обращаться, ни с кем вступать в беседу, так как одно дело -- с демонической гордостью отказаться от общества людей, как он это сделал раньше, и совсем другое дело -- быть с клеймом позора исключенным из их общества. Ощущение абсолютной отрезанности от жизни было здесь, однако, еще слишком рефлексивно: хотя он и определяет границы своего интеллекта, слово все же здесь еще за интеллектом. Несколько дней отдыха, картофельный суп, присланный хозяйкой, малиновое варенье, пиво и приличное платье, добытое Разумихиным, -- все это нужно как повод, реализующий интеллектуальное признание, как место и время, выигранные для того, чтобы встретиться с жизнью лицом к лицу. Так же, как это было и с непосредственным животным чувством, Достоевский не идеализирует и примитивный "коллективный инстинкт", о чем свидетельствует уж очень прозаический характер мотивов, репрезентирующих жизнь. Раскольников продолжает считать, что человек, жаждущий жить, -- "подлец", так же, как он считал прежде подлецом человека, подчиняющегося практике. Однако, теперь он полагает необходимым несколько уточнить формулировку, и поскольку понятийное отделение жизни от практики с точки зрения героя, чувствующего свою индивидуальную ответственность за достижение аутентич-

ности бытия, не может быть осуществлено, он, удовлетворившись принудительностью парадоксального определения, добавляет: "И подлец тот, кто его за это подлецом называет" /II, 6/. Опытом конфликтной двойственности жизни и практики объясняется то обстоятельство, что Раскольникова, в отличие от абсолютизирующего значения жизни, не имеющего проблем, Разумихина, именно возрождение проблемного сознания, вновь возникшие мучительные дилеммы -- исчезнувшие во время болезни -- , странным образом ведут к жизни.

В результате амбивалентного сосуществования живой радости жизни и мучительного проблемного сознания, питающегося чувством подчиненности практике, в Раскольникове пробуждается страсть к игре, бурная жажда жизни, вспыхивающая в положениях, опасных для человека, подверженного причудам поворотов колеса фортуны. Как настоящий игрок он ведет себя в разговоре с Заметовым -- подозревающим его полицейским чиновником. Все, что он здесь делает и говорит, в сущности есть та же смесь наивной болтливой раздражительности и отчаянного комедиантства, которые уже один раз совершенно неожиданно овладели им перед его болезнью в участке, заставив его тогда устыдиться унижительной двусмысленности своих слов и жестов. Сейчас, однако, он играет свою роль с расчетом, приводя в смущение не столько самого себя, сколько своего партнера. Считать промахом его рискованное предприятие, встав на позицию скрывающегося преступника, было бы таким же заблуждением, как считать ошибкой то, что он, вскоре после убийства, привлекая к себе внимание, возвращается на место преступления. Если он, с одной стороны, с такой осознанностью вступает в безусловно возбуждающий подозрения разговор с Заметовым, а, с другой стороны, балансируя на краю пропасти, все же имеет силу сохранить свою тайну, то для него уже не так важно -- несмотря на нерешенность этого вопроса -- сильный он человек или слабый,

"тварь дрожащая" или "право имеет"; он хочет, не умея назвать прозреваемую им настоящую задачу, найти приемлемую форму аутентичного поведения, найти свое человеческое назначение. Сама по себе не обязательно поэтическая и вовсе не пригодная для того, чтобы сделать человеческое поведение аутентичным, жизнь нужна ему не как самоцель, героя направляет не слепой инстинкт жизни; он "точно цепляется за все" /VI, 6/ потому, что, выйдя из заколдованного круга "математики", "логики", ждет новых импульсов, плодотворных для своего мышления, потому, что хочет найти подходящий случай для решения проблемы, получить необходимые опытные данные. И если он чувствует, что "все было глухо и мертво, как камни, по которым он ступал, для него мертво, для него одного..." /II, 6/, то это значит, что речь идет не просто о жажде жизни; опосредованно это внушает уверенность в том, что он может спокойно принимать скромные подарки от жизни, так как его, измученного проблемами юношу, одно лишь существование все равно никогда не сможет удовлетворить. Раскольников, который считает, что отказ от жизни, самоубийство постыдно, "и всего стыднее, что очень уж глупо" /II, 6/, отдавая себя потоку жизни, никогда не примирится с глупостью бессознательного существования.

Жизненная случайность создает такую ситуацию, при которой бродящий по улицам юноша становится свидетелем гибели Мармеладова и единственной опорой его осиротевшей семьи, ее благодетелем. Неожиданное потрясающее впечатление и теперь таит для него возможность важных, заранее не предвиденных заключений. Если знакомство с Лужиным подтверждает его мнение о том, что мир, как он есть, ни в коем случае не может быть приемлем, то жалкая смерть Мармеладова оправдывает его предчувствие, согласно которому бунт для него, для пронзенного сознанием неразрешимости проблем человека, был как бы

обязанностью по отношению к самому себе, протестом против подчиненности практике. Объяснением его повышенного личного интереса в данном случае служит то обстоятельство, что в этом, закончившемся на его глазах, жалком жизненном пути он видит какую-то и ему угрожавшую, но счастливо избегнутую опасность. Поэтому он "был в удивительном волнении" и старался сделать все от него зависящее, "как будто дело шло о родном отце". /II, 7/. Соприкосновение судеб этих двух людей как бы символически подчеркивается тем, что в момент самых страшных испытаний, непосредственно перед многодневной болезнью, Раскольников тоже чуть было не окончил жизнь под колесами экипажа. Контраст несчастного случая с Мармеладовым и тогдашнего счастливого исхода помогает ему осознать, что сделанная им попытка выйти из тупика в истории развития мысли не есть самое большое преступление. Гораздо большее преступление он совершил бы, если бы не смог сделать никаких духовных и душевных усилий и в полном бездействии ждал бы своего морального и физического распада. Правда, он не оказался "сильным человеком", который чувствует, что он имеет право не считаться с другими, но он и не был слабым, кого другие могут считать ничем: у него было достаточно силы для того, чтобы привести в движение душевно-духовную энергию, сохранить запрос автономии, запрос представительства идеи индивидуального самоосуществления. Поскольку свое действие он осмысливает как возмещение того, что не было дано сделать Мармеладову, нет ничего естественнее, что он чувствует своим тот круг задач, которые остались не выполненными со смертью последнего, и берет на себя поддержку его семьи. Хотя совершенно очевидно, что то, о чем он мечтал в течение многих месяцев в своем "шкафу" -- облегчить страдания неимущих с помощью богатств их ограбителей -- не может осуществиться, он все же, как ему кажется, сможет искупить вину, если поможет

тем, кто обращается к нему с доверием, сможет искупить кровь старухи-процентщицы кровью, пролитой Мармеладовым. "Да замочился... Я весь в крови," -- произносит он с особым ударением, имея в виду свежие пятна крови, оставшиеся на его жилете от переноски раненого, и испытывая при этом ощущение "приговоренного к смертной казни, которому вдруг и неожиданно объявляют прощение" /II, 7/. Ясно, что в будущем он не хочет идти тем путем, который намечала его теория, но он не видит и причины мучиться до самой смерти муками совести, и как бы вдруг поверя начавшемуся процессу выздоровления, ждет разрешения своих проблем: "Довольно! -- произнес он решительно и торжественно, -- прочь миражи, прочь напускные страхи, прочь привидения!... Есть жизнь! Разве я сейчас не жил? Не умерла еще моя жизнь вместе со старою старухой! Царство ей небесное и -- довольно, матушка, пора на покой!" /II, 7/ Целостное чувство подсказывает безмерно исстрадавшемуся юноше, что, если еще есть жизнь, и если, опровергая прежнее отчаяние, все же правда направляет человеческие дела, эта жизнь просто не может оставаться навеки глухой, слепой и бессмысленной, то есть, отправляясь от уже ранее замеченного факта душевной стойкости, он теперь осмысляет возможность душевного и духовного воскресения. "Полечка, меня зовут Родион; помолитесь когда-нибудь и обо мне; "И раба Родиона". больше ничего." /II, 7/ -- говорит он обращающейся к нему с полным любовным доверием, самозабвенно благодарной ему девочке. Забрезжившая надежда на воскресение, однако, сама по себе не означает, что найден действительный путь, ведущий к внутреннему равновесию. Ведь это иллюзия, что Раскольников, принявший прежде сообщество со всем человечеством именно в его греховности, может простить себе преступление, вступить на путь "индивидуального спасения". Не желающий признать первородность греха и в то же время ощущающий власть практики человек вынужден уйти в душевное и духовное подполье: "Царство рассудка и света теперь

и... и воли, и силы... и посмотрим теперы!". Поэтому он уже с насмешкой цитирует свои обращенные к Поленьке слова: "А раба-то Родиона попросил, однако, помянуть,... Ну да это... на всякий случай". /II, 7/ Однако, пережитое не проходит бесследно, жажда жизни и ощущение подчиненности практике не позволяют Раскольникову удовлетвориться своей индивидуальной правдой.

Семья Мармеладовых, та семья, которую он принял, не может полностью заменить ему настоящую семью -- общество матери и сестры. Благодарность, которой по праву награжден великодушный покровитель, в дар полученная искренняя привязанность, могут, конечно, согреть сердце юноши, принудившего себя к роли демона, но только близкие, ждущие, чтобы он открыл перед ними самые сокровенные уголки своего сердца, могут пробудить в нем сознание, что его личностные проблемы до сих пор еще не решены, что когда он думал о всемогуществе "воли и силы", "он слишком поспешил с заключением". /II, 7/ Когда "радостный, восторженный крик матери и сестры" встретил Раскольникова, "невыносимое внезапное сознание ударило в него как громом". /II, 7/ Он понимает, что ему нечего им сказать, что он от них отрезан, и, как это было после встречи с Разумихиным, как бы спасаясь от непереносимого ужаса, он теряет сознание. Это бурное потрясение, однако, имеет целительное действие, оно не нарушает медленно развивающегося процесса выздоровления, а лишь колеблет ту новую уродливую самоуверенность, которая может помешать обретению полного духовного и душевного здоровья. Разумеется, тяжелый душевный груз препятствует спонтанному проявлению сыновней и братской любви, но, как это было недавно у Мармеладовых, он все же может кое-что сделать для облегчения судьбы своих близких, и это полная понимания забота, хотя она не может заполнить раскрывающуюся перед ним и приводящую его в отчаяние бездну чувственной опу-

стоенности, все же достаточна для того, чтобы временно ее пережить. Необходимость действовать, вызванная беспокоящим его намерением Дуни выйти замуж за Лужина, в этом тяжелом положении поддерживает непрерывность личностных отношений. И тогда, в семейном кругу, сразу по возвращении к Раскольникову сознания после болезни, вновь вступает в силу модель волюнтаристского поведения: "деспот" и "сумасшедший" Раскольников запрещает сестре приносить себя ему в жертву и, продав свою любовь, унижить себя, т.к., как он говорит: "А я хоть и подлец, но такую сестру сестрой считать не буду" /III, 1/. "Вспыльчивая" Дуня, разумеется, "обиженно" отвергает это насильственное вмешательство, и первая встреча проходит под знаком смятения чувств, чувственной неуверенности.

Пронесшаяся гроза столкнувшихся порывов, к счастью, разрежает атмосферу: на другой день при встрече "вчерашний мономан" "из-за малейшего слова впадавший... чуть не в бешенство" /III, 3/, владеет собой, скрывает свои чувства. У Дуни тоже было время, чтобы отделить от оскорбительных слов вызвавшие их глубинные чувства. Разобраться в проблемах помогает ей и Разумихин, который под влиянием хмеля не обращает внимания на противоречивость своих высказываний: он то красочно живописует низость Лужина, то выражает свое уважение к решению Авдотьи Романовны и таким образом смягчая заботы, заглаживает остроту слов своего друга, любой ценой добивающегося решения, лишает их обидного жала. Брат и сестра, которые по мнению и матери, и Разумихина, удивительно похожи друг на друга, столкнувшись, ощутив на опыте заботы другого, с большей надеждой на успех могут приступить к решению своих задач. Позиция, которую теперь занимает Дуня, свидетельствует о том, что она одновременно и считается со мнением брата, и решительно отвер-

гает его волюнтаристское выступление, защищая свою суверенную личность: "... я не выйду за него, не быв убеждена, что он ценит меня и дорожит мной; не выйду за него, не быв твердо убеждена, что сама могу уважать его. К счастью, я могу в этом убедиться наверно, и даже сегодня же. А такой брак не есть подлость, как ты говоришь! А если бы ты был и прав, если б я действительно решилась на подлость, -- разве не безжалостно с твоей стороны так со мной говорить? Зачем ты требуешь от меня геройства, которого и в тебе-то, может быть, нет? Это деспотизм, это насилие! Если я погублю кого, так только себя одну..." /III, 3/. И когда Дуня заканчивает свою тираду словами: "Я еще никого не зарезала," -- ее замечание значительно не потому, что, не имея такого намерения, она бессознательно наносит удар Раскольникову, а скорее потому, что приближает созревающее в Раскольникове освобождающее его от принудительности волюнтаризма признание, что и он стал убийцей лишь для "себя", то есть в результате неразрешенности своих личных проблем, и что речь идет не о том, что ему не удалось убедить себя в необходимости своего действия, а о том, что необходимость какого-либо выступления или отказа от него вообще не доказуема интеллектуальным путем. Примирение брата и сестры, их открытость друг для друга, рукожатие и улыбка -- залог личностных связей, подготавливают признание, что есть у человека точка, непоколебимо ориентирующая его, что к ней можно и нужно приурочивать свое поведение.

От опыта значимости личных связей до встраиваемости принципа личности в свое поведение еще очень далеко, и следующим этапом на этом пути для Раскольникова является его встреча с Порфирием. Роль Порфирия в обретении Раскольниковым самого себя можно сравнить с ролью Разумихина. Если его честный приятель заботится об измученном, чуть не ставшим жертвой по-мраченного ума теле Раскольникова, и движимый личностными

побуждениями, бескорыстной заботой, дает ему урок чистой деятельности, то следователь Порфирий, человек отточенной мысли, острой иронии, и в то же время не лишенный человечности, берет на себя представительство критического мышления, чистого разума. В методах следователя "психология", аналитическое исследование душевных мотивов играют примерно такую же роль, какую в мышлении Раскольникова играют "математика" и "логика", но в то время как разрабатывающий свой фантастический план юноша считает ум всемогущим, Порфирий знает, что психология -- "палка о двух концах": без содержательных факторов исключительно формальный анализ неприменим, с его помощью можно доказать все, что угодно. Свою осторожность по отношению к игре ума Порфирий объясняет своим зрелым возрастом, а доверчивость Раскольникова -- неопытностью молодости. В то же время он мудро не преувеличивает и значения опытности. И хотя он не без иронии превозносит подозреваемого им Раскольникова, нужно безусловно серьезно отнестись к тому, что себя он называет конченным человеком и считает, что именно для Раскольникова все возможности пока еще открыты, что ему принадлежит будущее. Ведь Раскольников ценой взятого на себя страдания освободится от заблуждений, Порфирий же, который во имя критического здравого смысла, во имя интеллектуального соблюдения меры скептически отказывается от проведения границ между жизнью и практикой, отказавшись таким образом от цели достижения аутентичного поведения, принимает из любви к удобству вместе с жизнью и вечно смешивающуюся с ее факторами безличную практику, позволяет ей влиять на действенность ее норм. Странное подмигивание его глаза, никак не согласующееся с тем, что он говорит, прерывающие его речь реплики, кажущиеся алогичными намеки, которые приводят Раскольникова в такое замешательство и которые являются успешными приемами в его следовательской работе, свидетельствуют об определяющей все его сущест-

во двойственности, о моральном надломе.

Собственно говоря, только здесь, на первом допросе мы знакомимся с теорией Раскольникова, когда он с должной корректностью и интеллектуальной дисциплинированностью излагает по просьбе Порфирия основные положения написанной им статьи "О преступлении". Перед официальным лицом, ведущим следствие, но в то же время и под влиянием инспирации, вызванной вниманием умного человека, слушающего его с интересом, признания Раскольникова освобождаются от того гнетущего баласта, который приобрело его интеллектуальное достижение, его опыт признания противоречия между интеллектом и традицией, в то время, когда он, оскорбленно уйдя от мира, от людей, забился в свой "шкаф". Мы узнаем, что все те мучительные впечатления, под влиянием которых он признал свое положение невыносимым и обвинил себя в преступлении, не имеют непосредственного отношения к его теории, что его теория сама по себе не предписывает ему совершения отчаянного действия, что к этому его побудил не ум, разрабатывающий теорию, а вся его чувствующая и жаждущая деятельности натура, его душа и тело, которые не могут принять его теории. Следовательно, создатель теории, который, как мы узнаем, не считает себя сильным человеком, Наполеоном или Магометом, на самом деле убивает не столько следуя своей теории, сколько скорее наперекор ей, восставая против железных законов истории, жестоких, для него невыносимых. И теперь, с занятой для Порфирия -- или лучше сказать, с помощью Порфирия -- холодной, объективной позиции он называет "глупеньким и тщеславным" того юношу, который "вообразит, что он Ликург или Магомет... будущий, разумеется!". /I-II, 5/.

Но насколько он заблуждался прежде, когда, не считаясь с явным протестом своей души и тела, считал свою теорию обязательным для себя законом, настолько же он несправедлив к

Самому себе и теперь, когда с высоты интеллекта клеймит свое отчаянное волюнтаристское усилие -- это и в его бессмысленности все же очень человеческое проявление -- как непростительно отвратительное, неприемлемо отталкивающее. Дело в том, что теория, которая совершенно удовлетворяла Раскольникова в плане его интеллектуального запроса полноты -- ведь она оставляет открытыми историческое перспективы совершенства человеческого бытия, возможность пришествия Нового Иерусалима, -- вовсе не принимает в расчет обладающую не меньшей стихийной силой спиритуальную потребность моральной автономии, переживания цельности, ведь в свете этой теории на пути к цельности считается неизбежным принятие распада человеческого, деления людей на две категории: на консервативную массу и на движущий мир вперед одиночек, на слабых и на сильных. На примере этой интеллектуальной "авантюры" наглядно видно, что, несмотря на внушаемую метафизическим мышлением иллюзию, в конечном итоге по существу ни одна теория не может быть сама по себе достаточной для формирования норм аутентичного поведения. Но герой, неизменно придающий исключительно интеллекту значение носителя ценностей, осмысляет это новое признание негативно и вместо того, чтобы поставить вопрос о действительных основах автономии, выяснить действительную роль живущей и в нем традиции, преждевременно и, в конечном итоге, ошибочно заключает о ее бессилии, недейственности. Вечная война "массы" и одиночек, имеющих право на то, чтобы изменить мир, таким образом не реальный факт, не действительное человеческое состояние, а некая вывернутая наизнанку негативная метафизическая истина, кошмар, наваждение отчаявшегося человека, потерявшего метафизические гарантии миропорядка. Возведение кошмара "вечной войны" в ранг состояния мира ничем не обосновано, ведь если интеллект и не может обеспе-

чить человеческий запрос воплощения автономии, то он не может и воспрепятствовать ему; наделение интеллекта дьявольской силой не менее грешит против требований критического мышления, чем наделение его божественными атрибутами, против чего и направлена теория Раскольникова. Интеллектуальный подход может быть действительно корректным, разум, как форма, может быть действительно "чистым" только в том случае, если он заранее откажется от непосредственных влияний на себя со-держательных факторов чувства и деятельности, если поручит их регулирование традиции. Искусственно соединять интеллект и традицию, искать универсальных гарантий преодоления их противоречий нет нужды, ведь, с одной стороны, их конкретное, со-держательное уравнивание непрерывно происходит в личностных усилиях каждого человека, а, с другой стороны, интеллектуальная программа достижения полноты бытия и данная традицией программа пришествия Нового Иерусалима -- как это показывает и мышление Раскольникова -- в сущности соответствуют друг другу и на уровне простой вербальности, на уровне отвлеченных понятий.

Скепсис и ирония Порфирия, занимаемая им ограниченная критическая позиция, а также мудрое, холодное принятие к сведению ограниченности этой позиции, помогают Раскольникову воздержаться от некритических выступлений, то есть преодолеть душевную принудительность волюнтаристского акта, но не дают ему возможности решить интеллектуальную проблему волюнтаризма так, чтобы не был нанесен ущерб его запросу полноты. Поэтому в свете нового признания, подсказанного следователем, он чувствует только отвращение и презрение к самому себе за долгое время питавший его гнев, за намерение стать убийцей, которое в конечном итоге не оправдывается даже его теорией и которое именно поэтому предстает перед ним как самодовольно глупое и отвратительно злое. Когда, разоблачив себя перед са-

ним собой, он считает себя "эстетической вошью...", сквернее и гаже, чем убитая вошь", /III, 5/ чем старуха-процентщица, представлявшаяся ему в свое время олицетворением всего мирового зла, он расплачивается потерей уверенности в себе за ту гордую самоуверенность, которая овладела им как рефлексия на возможность духовного воскресения, открывшуюся перед ним со смертью Мармеладова. В противовес тогдашним иллюзиям, в противовес ложной перспективе индивидуального спасения ему приходится признать, что преступление гораздо более тесно связывает его с человеческим феноменом в целом, чем попытка, уйдя от наказания, Урегулировать спиритуальные вопросы с помощью интеллектуального самонаблюдения. Об этом его как бы предупреждает встреча с таинственно возникшим перед ним прохожим, называющим его "убийцем", и сон, в котором его жертва, старуха, смеется над своим убийцей, не желающим больше знать о ней, пытающимся освободиться от тяжелых воспоминаний.

Встреча со Свидригайловым таит в себе новые тяжкие испытания для Раскольникова, но настоящее драматургическое значение появления Свидригайлова заключается все же в том, что оно непредвиденно помогает герою сдвинуться с мертвой точки в своей самооценке. Соблазнитель его сестры, это осужденное на одиночество моральное чудовище, в одинаковой мере движим как душевным принуждением, так и тщательно разработанным кавёрзным планом, двойственностью иррационального и рационального мотивов, когда пытается подчинить разлагающему влиянию своего духа потерявшего внутреннее равновесие молодого человека. Его план, однако, обращается против него: столкнувшись лицом к лицу со Свидригайловым, потерявший самоуважение Раскольников обретает способность почувствовать до сих пор скрытые от самонаблюдения -- так как они воспринимаются как нечто само собой разумеющееся -- ценностные пласты своей натуры. Стареющий сластолюбец, так же как и добровольно принимающий страдание юноша, признает уничтожающее моральный закон действие практики,

однако, в то время как Раскольников, аскетически ограничивая потребности своего тела и души, готовит себя к сверхчеловеческому усилию разума с целью восстановить в правах справедливость, Свидригайлов чувствует себя вправе при создавшемся проблемном положении безгранично удовлетворять все свои желания, побуждения чувств и ощущений. Он провозглашает, что ничто человеческое ему не чуждо, занимая противоположную по сравнению с точкой зрения Раскольникова, односторонне отвергающего душевный и телесный факторы, позицию, но гуманный лозунг звучит дьявольской насмешкой в устах человека, который, отказавшись от задачи гармонического объединения духа, души и тела, делает себя рабом причудливой игры своих капризов, овеществляя таким образом человеческий феномен. Правда, и Раскольников теряет нормы аутентичного поведения, но он -- этот фантаст, чувствующий необходимость стать убийцей для того, чтобы повлиять на безличную практику -- все же отличается от страдающего из-за ненасытности своих желаний сластолюбца Свидригайлова тем, что он не желает примириться с видимым отсутствием этих норм. Разница между задуманным покушением на бездушную старуху-процентщицу и доведением до самоубийства при таинственных обстоятельствах девочки-подростка, разумеется, скорее принципиальная, нормативная, чем практическая: эти две истории отличаются друг от друга не силой причиненного жертве зла или нанесенного обществу ущерба, а степенью заблуждения преступника и возможностями его возвращения на путь верного поведения. Раскольников, который сознательно, во имя какой-то лично избранной цели, дает место злу, обладает гораздо большими возможностями для регенерации человечности, чем Свидригайлов, который, обманывая самого себя, не сознавая того, подчиняет свою личность бесформенным факторам инстинктивной жизни. Характерно, что юноша с чувствительной совестью считает себя убийцей уже потому, что мысленно приговорил старуху-процентщицу к смерти; Свидригайлов же прибегает к удоб-

ным отговоркам и с циничной двусмысленностью обсуждает свою роль в смерти своей жены и своего слуги. Есть какая-то слабая тень истины в том, что, как в конечном итоге все люди, и Свидригайлов -- жертва, но все же то обстоятельство, что он выступает "объективно", душевно мертвенно в своем личностном деле, что он, не будучи способным нести ответственность, оправдывает себя, свидетельствует о последнем распаде его личности, о чудовищности его натуры.

Разумеется, вполне понятно, вполне человечно стремление Свидригайлова найти путь к человечеству, однако это стремление не осуществимо именно потому, что его носитель отказывается от личностного представительства этого стремления. Ему не удастся восстановить отношения с Дуней, которые означают для него последнюю надежду, собственно говоря, по собственной вине: он упускает открывающуюся перед ним слабую возможность их восстановления, когда сам не доверяя честности своей просьбы и боясь возможного поражения, ищет "практических" вспомогательных средств, чтобы повлиять на личное решение девушки -- прибегает к шантажу и физическому насилию. Дуня, как перед этим и ее брат, поступает правильно, когда в этой ситуации не хочет сжалиться над чудовищем, называющим себя жертвой, а считает своей первоочередной задачей защиту своей моральной цельности. Ведь и Раскольников совершает ошибку не тогда, когда ведет себя по-человечески в действительных ситуациях, а тогда, когда в придуманных им самим искусственных условиях отводит себе роль провидения. Спасаящая себя Дуня и прогоняющий искусителя Раскольников ничего не упускают, Свидригайлову же приходится самому привести в действие "провидение", призванное спасти его от ада собственной души. Как правильно замечает Свидригайлов, никто не имеет "привилегию" "делать одно только злое" /IV, 1/, но как человек, который не способен держать свое слово, он может совершить доброе де-

ло, может обрести себя лишь в том случае, если, сделав необходимые выводы из распада своей личности, поставит себя в крайнюю ситуацию, то есть ценой самоубийства опесочит доверие к своему доброду поступку. Злой и в некоторых случаях опасный Свидригайлов, как это доказывает его самоубийство, не стоит на самой низкой ступени ценностной шкалы произведения, ведь если он и ушел от человечности, в его пользу говорит то, что он не мог вынести своей чудовищности. От пошлого Лужина, например, к которому он относится с презрением, он выгодно отличается интенсивным проблемным сознанием, живо, но в конечном итоге самоубийственно действующим запросом полноты -- при отсутствии переживания цельности --, препятствующим тому, чтобы он мог сам уверовать в свою ложь и, превратившись в инструмент практики, направить свою преследующую эгоистические цели безудержность против других людей.

Если Разумихин берет на себя заботу о теле Раскольников, а Порфирий -- о его духе, давая ему примеры свободных от внешних, чуждых мотивов чистой деятельности и чистого разума, то Соня приносит мир его душе примером благородного, возвышенного, и при этом непосредственного, не рефлексивного, чистого чувства. Несчастная девушка не просто хочет любить, в ее ужасном положении у нее нет возможности для того, чтобы, размышляя над спасительной силой любви, предаваться утопическим мечтаниям; она решается на унижающий ее трагический шаг потому, что, видя моральное падение близких ей людей, чувствует, что она не имеет права оставаться чистой и, любой ценой защищая свою моральную цельность, чувственно отдалиться от них. В творчестве Достоевского образ Сони яснее всего показывает, что любовь не есть только какая-то идеальная, способная служить интеллектуальной целью духовная сила, что обязательная любовь к ближнему основывается не на утонченности

чувств, не на совершенстве личности, а на признании греховности человеческой природы, на понимании страданий человека, как Сизиф, борющегося со своими проблемами, и на поддержании в нем надежды на освобождение от грехов. Любовь Сони к опустившемуся пьянице-отцу и к взбалмошной, посылающей ее на улицу, Катерине Ивановне стоит настолько вне всяких разумных мотиваций, и в то же время с такой непреложностью защищает от распада идентифицирующее сознание этой подвергающейся ужасным испытаниям этой девушке, цельность ее личности, что невозможно сомневаться в самостоятельном, особом существовании этого чувства, в действительности традиции, представленной в поведении Сони. В личной любви девушки гармонически разрешается та недопустимая для ума двойственность, которую Раскольников ощутил в противоречии высокой, рефлексирующей любви и непосредственного "животного" чувства. Однако, ценой за проявление чистого чувства и за сохранение с его помощью идентифицирующего сознания для Сони -- из-за ее чувственного отождествления с потерявшими свою автономность людьми -- является утрата моральной цельности, отказ от интеллектуального запроса полноты. Любящий сестру, мать и желающих ему помочь, поддерживающих его людей, со своей моральной высоты питающий филантропические чувства ко всему страдающему человечеству во имя истины, Раскольников в чистом чувстве, представляемом Соней, в любви, готовой к безусловно полному отождествлению с каждым страдающим человеком, наконец узнает и признает греховность, отсутствие опыта которой до сих подвергало его таким страшным испытаниям и привело на край гибели. Греховность, или конкретное ощущение в грехе границ автономности, делает его поведение аутентичным, делает возможным, чтобы автономия была осведомлена о своих границах без отказа от морального миропорядка, от осмысленности моральных усилий, так как теперь она обретает эту осведомленность не только умозрительно, интеллектуальным путем, но и содержательно, через традицию. Придерживающийся

требований автономности, но в греховности признающий пределы автономности, герой совершенно освобождается от душевной принудительности волюнтаризма, но неразрешимость интеллектуальной проблемы волюнтаризма, точнее, отсутствие понятийной сформулированности нового опыта, препятствует тому, чтобы жизнь героя, несмотря на аутентичность его поведения, стала действительно гармоничной. Соня в сближении с Раскольниковым также получает возможность развить свою автономность, поскольку ее любовь, любовь к автономному существу, побуждает ее к этому.

Невозможность формирования сознания своей вины, проистекающего из ее интеллектуального осознания раскаяния, и в то же время признание, согласно которому нельзя длительно подвергать личность влиянию переживания своей преступности, разрушительному действию угрызений совести, подготавливает Раскольникова к признанию знаменующей границы личностно-индивидуальной проблематики, но одновременно неотчуждаемой от человеческого феномена, практики. Когда, внимая мольбе Сони, принимая совет Порфирия, ограждая себя от шантажа Свидригайлова, и, не в последнюю очередь, видя безвыходность своего положения, бессмысленность дальнейших усилий, Раскольников признается в убийстве, он, исходя из своего спиритуального опыта, принимает к сведению человеческое значение практики. Признание, согласно которому задача превращения бытия в аутентичное, изначально стоит вне круга интеллектуальной обзиримости, создает для Раскольникова условия осмысления своего, с интеллектуальной точки зрения непроницаемого, преступления, поскольку он отождествляет с практикой "первородный грех", создающий в конечном итоге сообщество между обладающими различными личными и индивидуальными способностями людьми, и побуждающий его к волюнтаристскому выступлению, несмотря на его

личное совершенство. Хотя задача гуманиста состоит в том, чтобы, умножая возможности, предоставляемые интеллектом и традицией, прилагая личностные усилия, во имя истины и любви осмысленно выразить свою общность с другими людьми, со всем родом человеческим, все же, чтобы избежать опасности потери ориентации в гуманной проблематике, он должен постоянно иметь в виду конечность своих стремлений, своих личных возможностей и, не отказываясь от надежды на будущее превращение бытия в аутентичное, он должен признать факт существования практики, действительность "первородного греха", свою выходящую за пределы личностных усилий безличную причастность к роду человеческому.

Сохранив непрерывность проблемного сознания, Раскольников и теперь ощущает деградирующее влияние практики, и в дальнейшем не желает превращать ее в меру своего поведения, но, сравнивая отдельные положения, созданные практикой, с независимыми от нее и неизменными нормами аутентичного поведения, он как особую проблему ощущает неаутентичность бытия, что означает, что, с одной стороны, личностные усилия не направляют практику по определенному руслу, а, с другой стороны, что нормам аутентичного поведения все же нужно следовать и в безразличной к этим нормам сфере практики. Приговор и ссылка в Сибирь, которая ждет преступившего закон человека, являются внешней рамкой и символическим выражением того страдания, которое является уделом человека, представляющего все начатки аутентичного поведения и ощущающего все препятствия к его осуществлению, но не знающего способа их интеллектуального устранения и пока еще не нашедшего возможностей сосуществования с практикой.

III. Комментарий

И каждый раз молодой человек, проходя мимо, /хозяйкиной кухни/ чувствовал какое-то болезненное и трусливое ощущение, которого стыдился и от которого морщился... Не то, чтоб он был так труслив и забит, совсем даже напротив... / , 1/.

Достоевский явно сравнивает Раскольникова с человеком "из подполья" -- с героем субъективного романа "Записки из подполья", созданного за несколько лет до "Преступления и наказания", стремится отделить один образ от другого. В то время как человек "из подполья" во всех жизненных ситуациях кажется "трусливым", "забитым", Раскольников становится таким с тех пор, как его начинают мучить особые, беспокойные мысли, с тех пор, как забившись в свою похожую на "шкаф" комнату -- в это своеобразное "подполье" -- он начинает готовиться к выполнению своего фантастического плана. Присущие его натуре смелость, решительность, способность действовать в настоящих жизненных ситуациях являются знаком определяющей все его существо автономности, моральной целостности. Мы не можем утверждать -- у нас нет для этого должного основания --, что обитатель подполья -- этот автобиографический герой Достоевского на ранней стадии своего развития -- не обладает автономией. Видимость его моральной ущербности создается скорее за счет того, что, подгоняемый интеллектуальным запросом полноты, чувствующий себя призванным представлять гуманитарную проблематику в целом, но безусловно не способный на это, подпольный человек, мучаясь своим провалом, клеветает на себя; при односторонне-искажающем самонаблюдении рефлексия загораживает от него жизнь, и ему не удастся почувствовать всегда проявляющее себя в жизни действие автономии, пережить полноту. Формирование концепции большого романа вызвано именно различием автономии и запроса полноты, тем непредставимым в прежних произведениях проблемным состоянием, при котором,

как мы видели, Раскольников во всех жизненных ситуациях -- автономное существо, и только в той искусственной ситуации, которую создает, отрицая требования аутентичного поведения, считающий себя всемогущим разум, теряет способность к моральной ориентации. Создающая единство субъективного и объективного методов повествования утонченная, артистическая система поэтики "Преступления и наказания" в конечном итоге является выразителем отделенных друг от друга и проблемно противопоставленных друг другу факторов автономии и запроса полноты, соответствуя им на уровне формы.

Насущными делами своими он совсем перестал и не хотел заниматься /I, 1/. В то время как подпольный человек" свою беспомощность объясняет "развитостью своего сознания", то есть -- хотя и с характерной для него двусмысленностью -- все же оправдывает ее, в "Преступлении и наказании" авторское повествование без всякой дидактичности не позволяет не учитывать бегство героя от деятельности, негативный момент отказа от чувств, отпадения от традиции. "Насущность" дел со всей очевидностью указывает на то, что ими обязательно нужно "заниматься". Таким образом, когда Раскольников забивается в свой угол, его поведение и в том случае, если оно понятно в свете знания о сложной игре личностных факторов, и в том случае, если оно не понятно, все же ни в коем случае не может быть оправдано, и условием преодоления кризиса является как раз решительное осуждение такого поведения, отказ от каких-либо попыток его оправдания. Отрицание деятельности осложняет все личные связи героя. Он, например, навлекает на себя неудовольствие квартирной хозяйки, которая опасается странно ведущего себя жильца, но ослабевает и дружба, связывающая его с Разумихиным, ведь Раскольников больше не желает принимать разумные предложения последнего, заботящегося о том, как попра-

вить его положение. Его чувства к матери, к сестре также опасно усложняются, так как он теперь не только не может им помогать, но для него, для гордого молодого человека, едва ли выносимо такое положение, при котором он вынужден полностью рассчитывать на их помощь. В конечном итоге отрицание деятельности абсолютно отрывает его от жизни, лишает возможности вступать в какие-либо отношения с людьми и собственно притока для замкнутого в самом себе, и потому непременно иссушающего себя, разума свежих впечатлений, действенных импульсов, нового опыта. Комната, ограждающая его от жизни, именно поэтому в то же время и его "гроб", как ее называет при первом посещении мать Раскольникова, куда можно, конечно, с протестующим жестом добровольно удалиться от мира, однако, через некоторое время у добровольного узника уже не будет ни силы, ни воли самому вершить свою судьбу и таким образом находить смысл в своем прежнем решении.

Никакой хозяйки, в сущности, он не боялся, чтобы та ни замышляла против него. Но останавливаться на лестнице, слушать всякий вздор про всю эту обыденную дребедень, до которой ему нет никакого дела, все эти приставания о платеже, угрозы, жалобы, и при этом самому изворачиваться, извиняться, лгать...

/I, 1/. "Подпольный человек" не может сделать то тонкое различие, которое здесь делает рассказчик, хорошо разбирающийся в душевном мире, в факторах сознания своего героя, и в то же время видящий его в жизни. С помощью рассказчика вырисовывается то признание, что непосредственно герою угрожают не приспособленные к жизни люди с "неразвитым сознанием", то есть сильные люди, движимые не интеллектуальным запросом полноты, а что Раскольникова, встречающегося с такими людьми, сравнивающего себя с ними, унижает перед самим собой свой неудовлетворенный запрос полноты. Раскольников видит свою квар-

тирную хозяйку такой, какая она есть на самом деле, не принимает это обыденное существо фантастическим образом за своего преследователя, однако, мучения, которые причиняет ему встреча с ней, от этого не прекращаются. Герой не способен выносить жизнь, не желает вести себя так, как нужно в различных жизненных ситуациях, так как принятие жизненных положений, автономное поведение, представляющееся в принципе возможным в этой сфере, для него означает отказ от запроса полноты. Раскольников ищет возможностей для аутентичного поведения, и согласно его оценочной шкале заблуждением считается не только то, что, подчинившись своему фантастическому плану, он лишается моральной цельности: не меньшим заблуждением является и отказ в целях сохранения автономии от запроса полноты.

Оттого и ничего не делаю, что болтаю. Пожалуй, впрочем, и так: оттого болтаю, что ничего не делаю. Это я в этот последний месяц выучился болтать, лежа по целым суткам в углу и думая... о царе Горохе. Ну зачем я теперь иду? Разве я способен на это? Разве это серьезно? Совсем не серьезно. Так, ради фантазии сам себя тешу; игрушки! Да, пожалуй что и игрушки! /I, 1/.

Как мы видим, Раскольников прекратил всякую деятельность, отверг все то, что подсказывалось принятыми им личными связями, спонтанными жизненными положениями, или то, к чему принуждает человека практика, но теперь он все же хочет действовать. Однако, согласно его намерению то действие, к совершению которого он готовится, в соответствии с традицией гуманизма нового времени, придающей разуму с определенной односторонностью основополагающее значение, должно быть мотивировано исключительно интеллектуально, таким образом это не означает реабилитации деятельности, равноценной разуму, имеющей собственный принцип, не означает признания личности, жизни и практики. Как в свое время Гамлет, Раскольников чувствует, что размышление -- смерть для действия, ощущает границы концепции,

преувеличивающей значение разума, видит, что деятельность в действительности никогда нельзя измыслить: ощущает, чувствует, но сознательно не признает этого, и, в конечном итоге, оставаясь на позиции интеллектуализма, трактует ошибочно этот непризнанный опыт -- он винит себя в возникающих трудностях, называет себя непоследовательным, несерьезным, и, как бы совершая насилие над своей человечностью, принуждает себя к выполнению поставленной перед собой задачи. Как и обитателю подполья с его "слишком развитым сознанием", Раскольникову, побуждаемому запросом полноты и не находящему возможности привести этот запрос в согласие с переживанием автономности, не удается последовательно осуществить свой план, заставить свою живую человечность действовать согласно схемам интеллектуализированной концепции человека. Но в отличие от него, как бы свидетельствуя о развитии проблемного сознания автора, он не останавливается на этой интеллектуально не решаемой дилемме, не погружается в парализующее состояние сомнений, а, совершив задуманное дело и взяв на себя всю полноту ответственности за него, ищет уже не просто восстановления самоуважения /в свете концепции "Преступления и наказания" в этом больше нет необходимости/, а решения человеческих проблем, вырисовывающихся в его индивидуальной судьбе. Маленький человек, ставший героем большого романа, при таком изменении точки зрения эмансипируется, во всяком случае, в той мере, в какой имеет смысл либеральная концепция эмансипации, в границах которой эмансипация может быть вообще осмыслена.

Кстати, он был замечательно хорош собою, с прекрасными темными глазами, темно-рус, ростом выше среднего, тонок и строен... столько злобного презрения уже накопилось в душе молодого человека... /I, 1/ Указанием на красоту Раскольникова в тексте романа подчеркивается тот резкий контраст, который представляет по сравнению с цельной, гармоничной по природе натурой ге-

роя случайная власть над ним темных, хаотических чувств и импульсов. Бьющийся над своей "идеей", над своим планом и пытающийся подчинить все спонтанные проявления диктаторству ума молодой человек, подвергая себя самоанализу, пытается решить вопрос о том, принадлежит ли он к числу "сильных" и имеет ли он, как сильный, право перешагнуть через все преграды, не считается как раз со "злым презрением", которое и побуждает его возвести ум в ранг диктатора. Ведь его крайняя "раздражительность", "напряженность" как раз указывают на то, что в его выступлениях требующий для себя первенства разум отнюдь не "чистый", и потому им невозможно обосновать человеческий феномен в целом. Поскольку это не подтверждается его опытом, Раскольников больше не верит во всемогущество чистого разума, но несмотря на разочарование, он все же отчаянно старается насильно применить отдельные отжитые, исчерпавшие свои возможности формулы гуманизма. Однако, такое насильственное применение отжитых положений, как оно ни катастрофично, все же не может считаться бесполезным, ненужным. Гротескное предприятие Раскольникова, хотя и не с рациональной точки зрения, как он ошибочно полагает вначале, но с более широкой человеческой точки зрения все же значительно. "Подпольный" человек, защищающий свое частное "я" от тирании "математики", "логики", остается незначительным, герой же большого романа, берущий на себя роль тирана, не считаясь со своей живой натурой, доводя до абсурда проблемное состояние, в котором он оказался, ценой страдания получает необходимый с точки зрения обновления гуманизма опыт.

Мелочи, мелочи главное!... Вот эти-то мелочи и губят всегда и все... /I, 1/ Момент "мелочей" указывает на пестроту, разнообразие жизни; их в принципе невозможно охватить с объединяющей точки зрения интеллекта, и они являются главными пре-

пятствиями в осуществлении плана Раскольникова. Герой, однако, не может признать жизнь, не может примириться с бессилием ума, если не видит более действенного средства для урегулирования человеческих проблем, чем то, которое предлагает разум, ведь он не может признать наряду с разумом значения традиции.

Если о сю пору я так боюсь, что же было бы, если б и действительно как-нибудь случилось до самого дела дойти?... /I, 1/ Раскольников, который в сущности никого не боится, теряет всякую уверенность в той искусственной, метафизической ауре, которую он создает вокруг себя благодаря своей теории. Это не трусость, хотя он и называет себя с едкой насмешкой и раздражением трусом, а неспособность теории к гармоническому охвату человечества, к осмысленному руководству им. В то же время за неимением лучшего он не может и отказаться от своей теории, не может признать себя "тварью дрожащей", к чему призывает Аллах, обращающийся к своему пророку, так как в отличие от традиции ислама, в соответствии с которой человек должен полностью подчинить себя воле бога, Раскольников следует библейской традиции, направленной на формирование личностных отношений с богом: он чувствует традиционно относящимся к человечеству не только сознание конечности индивидуальных возможностей, но и потребность ориентироваться во всех человеческих делах. Отказ же от традиции был бы для него не менее губителен, чем вынужденное преувеличение значения интеллекта.

О боже! как это все отвратительно! И неужели, неужели я... нет, это вздор, это нелепость! -- прибавил он решительно. -- И неужели такой ужас мог прийти мне в голову? На какую грязь способно, однако, мое сердце! /I, 1/ У автономного героя в сущности нет моральных дилемм. Он знает, что того, что он замышляет, с точки зрения морали нельзя делать; в этом он "абсолютно уверен". Но он не слушается ясных слов своей совести

потому, что ввиду широты своего интеллектуального горизонта знает -- и здесь можно видеть аналогию с гетевской концепцией "Фауста", -- что все человеческие дела решаются не только в малом мире, строящемся лишь на непосредственно личностных отношениях, но и в более широком, основанном на рациональных началах, большом мире, и вполне обоснованно чувствует себя призванным к тому, чтобы принять участие в делах большого мира. Однако, здесь отсутствует /и это по сравнению с представлением о мире в немецкой классике является негативным опытом, вытекающим из всего творчества Достоевского/ сама возможность осмысленного вмешательства в дела этого мира. В большом мире действуют не только сознательно выдвинутые, как программа, принципы, идеи, но и слепые силы, которые грозят уничтожением и незащищенным, хрупким ценностям малого мира. Так рождается фантастический, абсурдный план: ценой отказа от своей человечности, ценой преодоления своих реальных человеческих возможностей попробовать воспрепятствовать гибели всего человечества или, как говорит шекспировский Гамлет, вернуть на место мир, в котором "распалась связь времен". Но если Гамлет, сопротивляясь принуждению интеллекта, до конца воздерживается от совершения действия, грозящего уничтожением его человечности, Раскольников, который почувствовал безличную власть практики, пока не видит возможности для такого воздержания.

Один какой-нибудь стакан пива, кусок сухаря, -- и вот, в один миг, крепнет ум, яснее мысль, твердеют намерения! Тьфу, какое все это ничтожество!.../I, 1/ Прекративший живую деятельность, стремящийся полностью рационализировать свою жизнь, Раскольников готовится к тому, чтобы, как нечто в сущности ненужное, иссушить и свое тело. Он почти ничего не ест, ходит в лохмотьях, не заботится о поддержании минимальных материальных условий своего существования. Однако, как только перед

ним начинают вырисовываться задачи, связанные с осуществлением запланированного согласно с теорией действия, снова возникает и необходимость заботы о теле. Эта забота, однако, не означает признания тела по существу принадлежащим к человеческим проявлениям и равноправным с другими человеческими проявлениями. Тело привлекает к себе теперь его внимание только как исполнитель, как раб интеллекта, как какое-то необходимое домашнее животное и как глупая, но практически полезная машина. Человек, руководимый одним лишь интеллектом, именно поэтому стыдится своего "обручения" с телом, чувствует тело, как нечто неприемлемо унижительное. Неуверенность, отсутствие убежденности, мешающие Раскольникову целенаправленно продвигаться вперед, согласно его концепции осмыслиется им как результат бессмысленного тормозящего влияния глупого тела и тупой животной души.

... Бедность не порок, это истина. Знаю я, что и пьянство не добродетель, и это тем паче. Но нищета, милостивый государь, нищета -- порок-с. В бедности вы еще сохраняете свое благородство врожденных чувств, в нищете же никогда и никто. /I, 2/. Отменяет ли социальный фактор моральную точку зрения, может ли одна только нищета лишить человека его моральной целостности? По мнению Мармеладова -- может, и это и есть полупричина этого морально павшего пьяницы. Падение Мармеладова объясняется не только тем, что он лишен материальных благ, но и особого рода духовной нищетой, отсутствием побуждений к представительству интеллектуального запроса полноты. Его горизонт ограничен миром людей, борющихся за существование, за сохранение прежней формы жизни, и таким образом по сравнению с Раскольниковым он остается маленьким человеком. Хотя Мармеладову выпали на долю испытания, безусловно превышающие его моральные возможности, все же представляется излишним гово-

речь здесь о пограничной ситуации, так как применение этой формулы затушевывает вопрос о том, почему для него граница проходила именно здесь, насколько герой не владел всеми человеческими возможностями. Человек, владеющий всеми человеческими возможностями, как например, Раскольников, не может оказаться только за счет одного движения жизни или практики в пограничной ситуации, если он склонен представлять гуманность, если, чтобы отразить давление безучастных овеществленных факторов, он всегда находит достаточное место для маневрирования. Такой человек по-настоящему только тогда ощущает "предел", когда вместо безучастной равнодушной опредмеченности он встречается с какой-либо злой тиранической волей -- либо в себе самом, либо в ком-либо другом, -- которая, намеренно осложняя положение, сознательно направлена против человечности, которая не просто ограничивает условия существования, а унижает человека как раз в его человечности. Интеллект Раскольникова, однако, в такой мере не отчуждается от его натуры, личность его не распадается, и здесь нет и речи о том, что он может оказаться в сетях какой-либо дьявольской воли, хотя измученный сомнениями, дошедший до дна в своих испытаниях, он этого и боится.

Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти. Ибо бывает такое время, когда непременно надо хоть куда-нибудь да пойти! /I, 2/ Признание опустившегося на дно человеческого существования Мармеладова в данной ситуации звучит как предупреждение, адресованное гордому, готовящемуся необдуманно оттолкнуть от себя жизнь Раскольникову. Ни один человек не может быть достаточен для самого себя; индивидуум, отвергающий людей, ставит под угрозу свою человечность, так как в своей отъединенности он не может репрезентировать человека. Человек, в чьем распоряжении имеется вся пол-

нота человеческих возможностей, свидетельствующий об аутентичном поведении, всегда готов к личным отношениям, если он видит для этого возможность и находит в этом смысл, и в его поведении выражается тот опыт, согласно которому не только его моральная сущность, но и его интеллектуальный запрос полноты, выходит за рамки индивидуальности, так как и этот запрос укоренен в традиции, пережитой и сохраненной за счет социума, хотя сам по себе этот запрос и не достаточен для того, чтобы с его помощью человек мог преодолеть отдельность своего существования. Разумеется, проявляющееся в личности, в традиции, в жизни и в практике принятие сообщества с социумом ни в коем случае не может означать подчинение одного человека другому, безусловное приспособление к другому, унижение, на которое человек идет для сохранения отношений с другим. /Мармеладов, например, "кротко" терпит, когда его жена таскает его за волосы/; оно не может означать также, что человек, унижающий эти отношения, имеет безусловное право требовать поддержания этих связей как элементарного условия сохранения человечности /не моральный закон заставляет Соню зарабатывать на улице деньги на водку пьянице-отцу/.

...не с презрением, а со смирением к сему отношусь. Пусть! пусть! "Се человек!" Позвольте, молодой человек: можете ли вы... сказать утвердительно, что я не свинья? /I, 2/. Мармеладов говорит об униженности, но в сущности ведет себя вовсе не униженно. "Витиеватые" выражения, которыми он расцвечивает свое "представление", претенциозные ссылки на библию указывают на то, что он, странным образом, очень и очень высокомерен, и, при этом, высокомерен не соответственно со своим положением, как-то смешно. Насмешки собравшегося в распивочной общества, потешающегося над его речами, объясняются не только грубостью чувств этих людей, но питаются и явно прояв-

ляющей в поведении Мармеладова комичностью. Опустившегося чиновника побуждает к тому, чтобы назвать себя "свиньей", не искреннее самоосуждение, а /помимо наслаждения своей ролью, разыгрываемым им спектаклем, помимо желания поразить слушателей/ и расчет на то, чтобы упредить осуждение других и с помощью парадоксального механизма самоосуждения доказать, что он больше, чем другие, что он лучше, чем кажется, ведь он прекрасно видит самого себя. Не он, а его дочь, Соня, действительно покоряется, отказавшись от всякой гордыни; она ведет себя соответственно своему положению, и потому ей удается избежать той уродливой комичности, которая характеризует -- несмотря на их потрясающую судьбу, -- ее отца и мачеху.

Этот кабак, развращенный вид, пять ночей на сенных барках и штоф, а вместе с тем эта болезненная любовь к жене и семье сбивали его слушателя с толку /1, 2/. Мармеладов умер морально не постепенно, он сломился не с убыванием своих моральных сил, а внезапно, под обрушившимися на его неразвитую индивидуальность ударами судьбы. В этом, создавшемся относительно внезапно, как это бывает при катастрофах, положении еще не совсем заглохшая живая, чувствующая совесть и в то же время потеря способности к автономии мотивируют ту потрясающую двойственность, которая привлекает к себе внимание Раскольникова. Любовь Мармеладова к жене "болезненна", так как эта любовь, не позволяя ему увидеть настоящую ситуацию и настоящие человеческие качества участников этой ситуации, поддерживает в Мармеладове мучительное сознание своей моральной беспомощности, питает тоскливую мысль о том, что он является единственной причиной всех страданий обожаемого существа. В своем беспредельном самоистязании Мармеладов находит уродливое душевное удовлетворение, так как выражая чувствительность своей ду-

ши, он искусственно поддерживает свое пошатнувшееся в результате утраты автономии самоуважения.

Так не на земле, а там... о людях тоскуют, плачут, а не укоряют, не укоряют! А это больней-с, больней-с, когда не укоряют!... /1, 2/ Приняв сознание своей греховности и за счет этого сохранив единство своего существа, покорная Соня ни в чем не хочет винить отца, и такое поведение является по отношению к переживающему свою слабость, но уже не способному ее преодолеть Мармеладову, единственно правильным. В отличие от потешающегося над этой странной фигурой общества из распивочной и от отчаявшейся Катерины Ивановны, в своих истерических выпадах во всем обвиняющей мужа, Соня поддерживает с отцом, как бы вдыхая в него душу, личные отношения.

Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы! /1, 2/ Хотя Мармеладов и называет себя "свиньей" по собственному признанию, он все же не может преодолеть комическую раздвоенность своего существа, не может добиться в этом мире уважения людей. Безусловные ценности его натуры, которые он не смог проявить должным образом, можно оценить по заслугам лишь с позиции бога, наделенного атрибутами всевидения, всезнания. Поэтому оперирующему к последнему суду Мармеладову все же удастся выразить себя, поэтому-то и "на минуту воцаряется молчание" после его слов, но, разумеется, одна лишь сила произнесенного слова не вызывает изменения в людских делах, и вскоре опять "раздается прежний смех и ругательства". Прощающая отцу, до конца поддерживающая с ним личные отношения ангел-Соня является для несчастного, покинутого, неспособного осуществить себя в жизни человека вестницей "божественной" справедливости.

Какой колодезь, однако ж, сумели выкопать! и пользуются! Вот ведь пользуются же! И привыкли. Поплакали, и привыкли. Ко все-

му-то подлец-человек привыкает! -- Он задумался. -- Ну а коли я соврал, -- воскликнул он вдруг невольно, -- коли действительно не подлец человек, весь вообще, весь род то есть человеческий, то значит, что остальное все -- предрассудки, одни только страхи напущенные, и нет никаких преград, и так тому и следует быть!... /I, 2/ Раскольников вступает с Мармеладовым в личные отношения, принимает его как своего друга, и даже, как отца. Он не высмеивает этого несчастного и не предъявляет ему излишних обвинений, но как человек, высоко оценивающий роль разума, он, в отличие от Сони, в душе осуждает его. На особую роль образа героя указывает то, что в действительных ситуациях, создаваемых жизнью, его запрос полноты не наносит ущерба его личности, так же как его моральное естество не ограничивает запроса полноты. "Навязчивая идея" лишь тогда поработает его, когда он размышляет о судьбе человечества, и только в той мере, в какой он, придерживаясь ставших бессодержательными формул гуманизма, полагает, что человек интеллектуально может и должен охватить человеческий феномен в целом. Так происходит и тогда, когда он называет традицию, превышающую круг действительности отдельного человека, "предрассудком".

Дура-то она дура, такая же, как и я, а ты что, умник, лежишь как мешок, ничего от тебя не видать? Прежде, говоришь, детей учить ходил, а теперь пошто ничего не делаешь? -- Я делаю... -- Что делаешь? -- Работу... -- Какую работу? -- Думаю, -- серьезно отвечал он помолчав. Настасья так и покатила со смеху... -- Денег-то много, что ль, надумал? /I, 3/ Образу Раскольникова с его трагическими исканиями противопоставляется -- в духе жанровых конвенций классицизма -- комическая фигура служанки Настасьи. В то время как герой не желает знать о тех явлениях, которые выходят за пределы сферы инди-

видуума, воплощающего лишь интеллектуальные качества /так например, о сфере телесности, деятельности/, кругозор Настасьи ограничивается исключительно этими явлениями. Как человек, который еще не вступил на путь индивидуализации и потому не обладает каким-либо проблемным сознанием, безусловно комическая фигура служанки Настасьи в то же время не уродливое явление, ведь она не отвергает спиритуальной сферы, а, в конечном итоге бессознательно поручает решение духовных и душевных вопросов, в духе самс собой разумеющейся для нее конвенции, тем, кто по традиции призван заботиться о ней в данном отношении. Настасья, которая целый день проводит на кухне, бега-ет то в магазин, то на рынок, убирает квартиру, находит очень странным бесцельное безделье жильца, превышающее всякую меру. Ее вовсе не удовлетворяет заявление Раскольникова о том, что, поскольку он готовится к умственной профессии, его дело со-стоит в том, чтобы думать. По ее представлениям работа -- это то, что делает она, ведь, как она полагает, деньги нельзя "надумать". Но странным образом молодой человек, ставящий пе-ред собой интеллектуальные задачи, не возмущается таким пре-зрением к умственному труду и, судя по тому, как он продолжа-ет беседу, можно даже заключить, что он в конце концов согла-сен с ней. Если мы задумаемся над этим, то поймем, что это и не может быть иначе, ведь у вынашивающего свой фантастический план студента в действительности нет веры в силу разума, ин-теллектуальное усилие он считает в конце концов магическим, дьявольским фактором, внесоциальным проявлением и, в конечном итоге, преступлением. Для гуманиста этого времени уже оконча-тельно потеряла силу та, прежде актуальная, интуиция, которая со времен готики определяла европейское мышление -- а именно, что только один свет разума в конечном итоге может привести человека к божественной истине, -- что свидетельствует об углублении и обогащении индивидуального проблемного сознания.

Раскольников не видит оснований верить в то, что разум может осмысленно, личностно соединить его, свободно мыслящего человека, с миром Настасьи или квартирной хозяйки, взяточника Заметова, или Лужина и Свидригайлова. Он как бы признает правоту Настасьи в том, что мышление, каким он его знает, и деятельность, как она ее осуществляет, отделены друг от друга пропастью, и что разница между ним и Настасьей только в том, что он находится на одном краю пропасти, а она и весь мир -- на другом.

Без сапог нельзя детей учить. Да и наплевать. -- А ты в колодезь не плюй. /I, 3/ Речь идет о колодезе жизни, который замутилен бьющимися в тисках практики, овеществленного, отчужденного существования, или просто злыми, людьми, и о котором требующий любой ценой неограниченных прав для индивидуума Раскольников на каждом шагу забывает. Настасья, в определенном смысле защищенная в плане спиритуальном своим незнанием, своей душевной и духовной несамостоятельностью, выступает в роли человека, как бы охраняющего этот источник от истощения, замутинения. В свободном от иллюзий тексте "Преступления и наказания" относительная правда Настасьи, уравнивающая правду Раскольникова, не мистифицируется, не выходит за отведенные ей пределы, и здесь не может быть и речи о том, что мы должны видеть в служанке квартирной хозяйки носительницу древней народной мудрости, останавливающую заблудившегося интеллигента. Афоризм Настасьи совершенно очевидно соотносится в сознании Раскольникова с тем обвинением, которое он недавно предъявил Мармеладовым /"какой колодезь сумели выкопать!"/, и предупреждает героя о том, что несмотря на верную сущность обвинений, у нас все же нет права с презрением относиться к жажде жизни, исходя из одних интеллектуальных представлений. Верно, что нет такой морали, которая оправдала бы Мармеладовых, но для оценки их человеческой ценности морального оправдания и не

нужно, ведь по сравнению со всегда действительно ограниченными моральными оценками человеческая полнота относится к не становящемуся путем личностных, индивидуальных усилий аутентичным бытию. Такие, пронизывающие весь роман, соответствия мотивов, их возведенная в композиционный принцип игра, призваны акцентировать поставленную в центр произведения мысль о том, что вся полнота гуманных проблем превышает интеллектуальные, чувственные и физические возможности любого отдельного человека, и потому не только невозможно, но и одновременно бессмысленно любой ценой стремиться к ее индивидуальному, интеллектуальному, личностному охвату. В противовес поздним большим романам Достоевского бессознательные факторы, которые присущи герою, знаменуют здесь не распад его личности, неограниченную власть над ним подсознательных впечатлений, а отжитость представления о сознании как о замкнутой системе.

Но Дуня даже с досадой отвечала..., что "слова еще не дело", и это, конечно, справедливо. /I, 3/ Дуня, которая любой ценой хочет помочь семье, пытается оправдать даже очень и очень преследующую определенную цель грубость, неотесанность Лужина. Раскольников же склонен к тому, чтобы непременно отождествлять слово и дело, не только в случае Лужина, которому, как мы знаем, не нужно преодолевать никакого внутреннего сопротивления для выполнения своего подлого плана, но и тогда, когда, осознав злое намерение, родившееся в его собственной душе, он, несмотря на пережитое им безмерное страдание, заранее считает себя преступником. Хотя брат и сестра судят по-разному -- неопытная девушка считает всех людей хорошими, юноша же, знающий жестокие законы жизни, склонен во всем видеть дурное, -- их поведение все же родственно друг другу: поскольку ни тот, ни другая не признают человеческого значения разверзающегося между словом и делом безличного пласта практики, оба абсолю-

тизируют роль суждений совести, оба чувствуют себя в полной мере ответственными за другого человека. Чувство ответственности побуждает девушку снимать вину со элых, оправдывать Лужиных и Свидригайловых, Раскольникову же оно диктует безжалостное, не считающееся ни с какими обстоятельствами, осуждение самого себя.

И так-то вот всегда у этих шиллеровских прекрасных душ бывает: до последнего момента рядят человека в павлиньи перья, но последнего момента на добро, а не на худо надеются; и хотя предчувствуют оборот медали, но ни за что себе заранее настоящего слова не выговорят; коробит их от одного помышления; обеими руками от правды отмахиваются, до тех самых пор, пока разукрашенный человек им собственноручно нос не налепит. /I, 4/. Раскольников с горечью упрекает мать -- и, отчасти, сестру -- в том, что она неразумно успокаивает себя, не хочет видеть того, что есть на самом деле. Так называемая "неразумность" матери, ее шиллеровский идеализм, однако, по сравнению с "умом" Раскольникова, по сравнению с представлением о человеке, развертывающимся в его теории, означает не только отрицание исторической действительности овеществленного, отчужденного человеческого существования, но и -- хотя и в безусловно отжитой форме, -- свидетельствует о представительстве тех традиционных человеческих ценностей, нести которые, как это выясняется как раз из начинания самого Раскольникова, ум больше не может, и без которых человеческий феномен гармонически не может развиваться.

Для милого, для обожаемого человека продаст! Вот в чем вся наша штука-то и состоит: за брата, за мать продаст... Мало того, свою собственную казуистику выдумаем, у иезуитов научимся и на время, пожалуй, и себя самих успокоим, убедим себя, что так надо, действительно надо для доброй цели. /I, 4/ Раскольников с тонким моральным чутьем верно считает, что вступать в брак

по расчету недопустимо не только в целях облегчения своей судьбы, но нельзя продавать себя и для другого, любимого человека, таким образом вовсе не его обостренная гордость заставляет его отказаться от жертвы сестры. Находящегося в смятенном состоянии духа молодого человека особенно раздражает стремление Дуни сохранить при выполнении своего плана с помощью особой казуистики видимость этичности, оправдать действительность морального миропорядка. Занимающий свою интеллектуальную позицию и стремящийся сделать из нее практические выводы Раскольников реагирует на такие, отличные от его собственных, попытки со страстным протестом. В то же время он, конечно, высоко ценит героическую решимость сестры, так похожую на его собственную, даже если эта героическая готовность, как и его собственная, временно ведет их обоих по неправильному пути.

Сонечка, Сонечка Мармеладова, вечная Сонечка, пока мир стоит! /I, 4/ Сближение образов Сони и Дуни -- одно из проявлений действия системы двойников, объединяющей изображенные в романе образы, один из примеров ее осуществления. Сама же система двойников в целом может рассматриваться как частный случай системы мотивов, пронизывающих ткань романа: то, что характерно для одного, относится и к другому.

Или отказаться от жизни совсем! ... послушно принять судьбу, как она есть, раз навсегда, и задушить в себе все, отказавшись от всякого права действовать, жить и любить! /I, 4/

Раскольников здесь говорит о жизни в другом смысле, чем впоследствии говорят о ней Порфирий и Соня, которые советуют ему признать свою вину перед законом, так как в противном случае "не будет ему жизни", или как позднее он сам, когда признается, что приняв свой план, он убил самого себя, "как ножница-

ми отрезал себя" от всего. В первом случае обладающий самосознанием, несущий сознание своей отдельности индивидуум обращается к жизни и хочет наслаждаться ее дарами для самосуществования, в последнем же -- ощущающий свои пределы, отрицающий самого себя, но не способный выйти из замкнутого круга, преодолеть индивидуальную отъединенность, устранить противоречие между традицией и интеллектом внутри своих границ индивидуум ощущает, что его отдельное существование обеспечено за счет стоящих вне него и общих для всех благ. Эпилог романа, отражая тогдашние иллюзии автора, как бы внушает, что самоотрицание индивидуума принесет полное разрешение проблем Раскольникова. Анализ в следующем большом романе, в "Идиоте", однако, выявляет преувеличенность этих ожиданий, вернее, показывает слабости выдвинутой автором программы индивидуального самоограничения, демонстрирует, почему она в конечном итоге не применима для выработки норм аутентичного поведения.

От Свидригайловых-то, от Афанасия-то Ивановича Вахрушина чем-то их убережешь, миллионер будущий, Зевес, их судьбою располагающий? /I, 4/ Раскольников страдает из-за постигших его семью испытаний; его боль, его беспокойство понятны, правомерны. И все же, боясь за своих любимых, он в конечном итоге не достаточно ценит и их, и свой человеческий квалитет, когда рисует их положение безнадежным, когда полагает, что нельзя помочь матери и сестре, или, что он ничем не может им помочь. Лишения, материальная зависимость не сломили ни мать, ни сестру; моральная поддержка Раскольникова помогает Дуне увидеть свое заблуждение, да и сама она находит в себе достаточно стойкости, чтобы пережить кризис. Смятение же матери объясняется не непосредственно тяжелым положением, а ее "шиллеровским прекраснодоушием", неспособностью взглянуть в лицо тем человеческим проблемам, которые возникли в связи с тяжелым по-

ложением. Одна из характерных особенностей романов Достоевского -- выдвижение на передний план социального вопроса, его заострение, но это стремление у него всегда сопровождается мыслью о том, что только одними материальными средствами, исключительно социальным путем, человеческие проблемы не могут быть решены. Основная непоследовательность мышления Раскольникова, его поведения заключается как раз в том, что, в то время как его теория придает исключительное значение власти сильных, захвативших материальные блага, все его существо есть смелый протест против жестокого насилия, закабаляющего человечность.

...да и мысль эта была совсем не вчерашняя... месяц назад, и даже вчера еще, она была только мечтой, а теперь... теперь явилась вдруг не мечтой, а в каком-то новом, грозном и совсем незнакомом ему виде... /I, 4/ Мысль, план, которыми он до сих пор играл, которые и до сих пор его занимали, теперь, под влиянием еще более грозных испытаний, постигших его родных, осмысляются им как "крайняя ситуация" -- так как, применяя исключительно отвлеченные схемы ума, забывая о своей живой личности и о моральной силе своих близких, он неверно понимает создавшееся положение, -- и потому вдруг предстают перед ним в гораздо более сильной, чем прежде, форме приказа; поскольку же его цельная, гармоничная натура и теперь не может принять этого приказа, он звучит для него как приказ какой-то чуждой ему, дьявольской силы. Эта чуждая, злая власть, однако, ясно не отделима от его "я", что грозит ему раздвоением, распадом.

А пожалуй, что из благородных будет, из бедных каких... Но не много таких пошло. По виду-то как бы из нежных, словно ведь барышня... /I, 4/ Достоевского в большинстве случаев интересует не вообще нищета, а судьба неожиданно обедневших семей. У него люди становятся униженными не просто под влиянием

нищеты, а в результате несоответствия между тем уровнем культуры и цивилизации, на который они претендуют, и их материальными возможностями. Настасья, например, прислуга квартирной хозяйки Раскольникова, которая ничего, или почти ничего, не знает об определенном круге человеческих потребностей, не чувствует себя ни униженной, ни незаслуженно бедной. Принадлежность пьяной девочки на улице к "благородной" семье, "нежность" ее лица, ее вид "барышни" -- безусловно такие человеческие ценности, которые следует уважать, не относясь при этом свысока, с презрением к таким людям, как Настасья и ей подобные, ведь отрицание ценностей обязательно ведет к бесчеловечности. Поэтому особенно бесчеловечен тот господин, который, используя положение, видит в этой девочке редкую добычу и преследует ее в надежде на особое приключение. Ведь совершенно очевидно, что здесь речь идет не о том, что этот случайный кавалер не может или, следуя какому-то принципу равноправия, не хочет видеть разницы между обычной уличной женщиной и этой девочкой, а как раз о том, что он эту разницу очень даже видит, и именно это различие, извращенное желание опозорить ценное, возбуждает его интерес. В определенном смысле и Лужин выбирает Дуню на основе сходных мотивов, когда не только хочет, чтобы его будущая жена была у него в подчинении из-за своей бедности, но и чтобы эта униженная жена была бы красивой, умной и интеллигентной, более красивой, более умной и более интеллигентной, чем он сам.

И чего я ввязался тут помогать! Ну мне ль помогать? Имею ль я право помогать? Да пусть их переглотают друг друга живьем -- мне-то чего? /I, 4/ Когда Раскольников, следуя первому естественному внутреннему побуждению, помогает неожиданно появившейся на улице пьяной девочке, его элит, что он действует в разрез со своей теорией, и тоже оказывается "шиллеров-

ской прекрасной душой", человеком, который поступает так, будто верит в существование морального миропорядка и хочет удостовериться его существование. Он не в состоянии понять, что действия автономной личности не нуждаются в интеллектуальном подтверждении, и что нельзя позволять, чтобы в принципе правомерный запрос полноты ограничивал действие автономии. Хотя он и не может искоренить в мире несправедливость, его задачей, обязанностью хотя бы по отношению к самому себе, является представительство справедливости в тех положениях, в которые он оказывается поставленным жизнью. В противном же случае человек теряет способность к моральной ориентации, равновесие его личности нарушается, и в конечном итоге он становится не способным быть и носителем запроса полноты, которому он отдает предпочтение.

Такой процент, говорят, должен уходить каждый год... куда-то ... к черту, должно быть, чтоб остальных освежать и им не мешать. Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. /I, 4/ О широте кругозора Раскольникова, об охвате им человеческой проблематики в целом свидетельствует то, что он не довольствуется какой-либо одной точкой зрения, всегда знает и о противоположной и, выступая с запросом единства, страстно сталкивает их друг с другом. В одну и ту же минуту он упрекает себя за то, что "ввязывается" в дела, в которые не имеет права вмешиваться, и насмехается над своей научной точкой зрения, заставляющей его объективно оценивать социальные явления. Герой, однако, не является распадающейся личностью, отказывающейся от задачи объединения ощущаемых им в самом себе противоречивых проявлений или уже не имеющей возможности дать себе отчет в этих противоречиях. В формировании его теории именно под влиянием живого запроса единства оба фактора играют определенную роль, теория, однако, не может

быть пригодна для формирования норм аутентичного поведения, так как соединение этих двух факторов внутри теории бессмысленно, иррационально, они соединяются друг с другом без того, чтобы герой отдавал себе отчет в задаче их личностного объединения. В мышлении Раскольникова иррациональность станет преодолимой только в том случае, если ему удастся увидеть, что объединение противоречий по самой природе человеческих проблем требует не одних интеллектуальных усилий, когда таким образом станет интеллектуально освещаемым не основывающееся на интеллекте, не подчиняющееся интеллекту действие традиции.

Как бы с усилием начал он, почти бессознательно, по какой-то внутренней необходимости, всматриваться во все встречавшиеся предметы, как будто ища усиленно развлечения, но это плохо удавалось ему, и он поминутно впадал в задумчивость /I, 5/.

Достоевский как будто сознательно актуализирует изначальное, первичное, этимологическим путем выводимое значение отвлеченных понятий "развлекаться", "развлечение". История значения слова свидетельствует о том, что стремление к развлечению как к определенной форме поведения есть следствие чрезмерной, целенаправленной, целеустремленной установки. Интенсивность, частота и действенность целеустремленных усилий Раскольникова возрастает в такой мере, что искусственно созданная для их уравнивания форма поведения, сознательное "развлечение" уже не может сыграть своей роли, не в состоянии восстановить меру. Присваивающий себе, полагаясь на интеллект, роль Демиурга, ставящий перед собой сверхчеловеческие задачи, "человеко-бог", разумеется, не признает никакой меры.

Зелень и свежесть понравились сначала его усталым глазам, привыкшим к городской пыли, к известке и к громадным, теснящим и давящим домам. Тут не было ни духоты, ни вони, ни распивочных. Но скоро и эти новые, приятные ощущения перешли в болезненные и раздражающие. Иногда он останавливался перед какою-нибудь

изукрашенной в зелени дачей, смотрел в ограду, видя вдаль, на балконах и на террасах, разряженных женщин и бегущих в саду детей. Особенно занимали его цветы; он на них всего дольше смотрел. Встречались ему тоже пыльные коляски, наездники и наездницы; он провожал их с любопытством глазами... /I, 5/

Раздражение Раскольникова, его возмущение при виде явных фактов общественной несправедливости вполне понятны, вполне человечески. Почему бы ему не желать для своей нищенствующей семьи или для семьи Мармеладовых, с их потрясающей судьбой, всего того красивого и изящного, что раскрывается перед его глазами в волшебном квартале загородных дач, и о существовании чего, живя в нищем районе города, уйдя в мучительные мысли, он почти забыл? И почему бы ему не стремиться -- хотя бы даже и силой -- изменить это неприемлемое для чувства человеческой справедливости положение, дать свободу уничтожающему огню гнева, бушующей грозе возмущения, стихийным силам страсти, если он убежден в том, что всем его существом движет потребность в осуществлении всеобщей справедливости и свободы, что он хочет правды "во имя народа"? Раскольников, однако, не отводит настоящей роли этим импульсам: он выступает не от имени народа, не от имени людей, отданных в рабство материи, не могущих добиться духовной свободы, лишенных возможности формирования аутентичного поведения, не с ними, не вместо них, не за них, артикулируя их немые страдания, их уродливые потуги, а в заблуждении превращает иррациональные аффективные факторы, обманывая самого себя,^В скрытую мотивацию своих интеллектуальных усилий, и таким образом вместо того, чтобы кого-либо освободить, сделать человеком, готовым к осуществлению требований аутентичного поведения, лишает самого себя, свое существо, наделенное всеми возможностями свободы, способности к осуществ-

влению аутентичного поведения.

Но теперь, странное дело, в большую такую телегу впряжена была маленькая, тощая саврасая крестьянская клячонка... /I, 5/

Позднее Раскольников облакает в точные слова то, что здесь передается через сон, через символы: общественные усилия одинокого, не имеющего исторического призвания человека, жалки, безнадежны. Он не историческая личность, не "Наполеон", его отчаянные попытки -- хотя бы с точки зрения их общественно-исторической результативности -- заранее обречены на неудачу.

Заморишь! ... -- Не трожь! Мое добро! Что хочу, то и делаю. Садись еще! Все садись! Хочу, чтобы беспрерывно вскачь пошла! ... /I, 5/.

Запутавшийся в своих проблемах и не находящий способа соответствовать своему человеческому назначению Раскольников в отчаянии мучает себя. Он жестоко истязает свою тело, душу и потерявший способность к осмысленной ориентации разум. Его сновидение говорит о том, чего герой еще не признал, а именно о том, что его тело и душа -- не только его персональная собственность, а часть единого человеческого феномена, который он не имеет права подчинять самовольным приказаниям ума.

Господи! -- молил он, -- покажи мне путь мой, а я отрекаюсь от этой проклятой... мечты моей! /I, 5/. Мольба Раскольникова вновь подтверждает, что и в состоянии крайнего отчаяния он все же остается цельным, гармоничным существом, что он не потерял способности к правильным оценкам, даже если ему еще и не удалось разрешить свои проблемы. Раскольников тоже настоящий человек, как гетевский Фауст, хотя он и не знает "верного пути", хотя его интеллект, его вера и не ведут его твердо и уверенно по дорогам жизни. Заблуждения индивидуума, иллюзорность сознания возможности решения личностных проблем силами индивидуума

в романе Достоевского питается эмпирическим характером русской культуры, и это роднит его произведение не с рационалистической по своей концепции "Божественной комедией" Данте, или с "Фаустом" Гете, а с "Гамлетом" Шекспира, или с "Дон Кихотом" Сервантеса.

... Раскольников в последнее время стал суверен./I, 6/ Наде-
ляющий интеллект абсолютной тиранической властью Раскольников
отрицает случайности. Когда же он осознает, что какой-либо
заранее не учтенный фактор все же способствует осуществлению
его плана, он объясняет эту благоприятную и тотчас же исполь-
зуемую им случайность как помощь "черта", как действие темных
сил /ведь для интеллекта они не проницаемы, интеллектуальным
требованием ясности они не отвечают/, ставших ему на службу.
Хотя по своему первоначальному намерению он требовал от себя
лишь примирения с безграничной властью бесстрастных закономер-
ностей разума, теперь, по мере того, как перед ним раскрывает-
ся иррациональность его концепции, он ощущает в распадае своей
личности реальность власти над собой какой-то злонамеренно от-
рицающей все человеческое силы. Появление этой магической,
дьявольской силы является мстью за то, что, решительно разру-
бив гордиев узел, он слишком легко, слишком просто хотяя ос-
вободиться от неприемлемых для человечности факторов, подчинил
человеческий феномен контролю в конечном итоге бессильного дать
абсолютные гарантии интеллекта. Несмотря на чистоту субъектив-
ных намерений, он все же должен считать себя преступником, так
как мечтая о лучшем будущем для всего человечества, он вынуж-
ден по примеру знающих с дьяволом алхимиков жить иллегально,
бояться разоблачения, ведь дьявольские средства, используемые
для достижения благородных целей, не выносят света человечес-
ких отношений. Как когда-то Фауст, Раскольников вынужден продать ду-
шу дьяволу, но в его трагедии отсутствует безусловная уверенность

в спасении, так как дьявол и бог, герои заключенного на небесах договора, как необходимые для охвата мыслью всего человеческого феномена имажинационные факторы, с эмпирической позиции, не удовлетворяющейся формальными понятийными решениями и обязательно требующей опытного подтверждения, гораздо менее ощутимы, гораздо менее могут считаться реальностями.

... Лизвета поминутно была беременна... тихая такая, кроткая, безответная, согласная, на все согласная. А улыбка у ней даже очень хороша /I, 6/. Соня, которая покорно смиряется со своим вынужденным положением, возникшим по вине ее родителей, и сознательно принимает на себя их вину, подчиняет себя обстоятельствам. Что же касается полукривой Лизаветы, то ей и не нужно считать себя виновной, так как в результате ее тупости у нее нет сознания потери ценностей, отказа от них. Ее, такую "безответную" и одновременно такую запуганную, такую униженную, что она даже не поднимает руки, чтобы отвести удар топора, мы можем считать в конечном итоге олицетворением самого полного добра, самой полной любви. В то же время это, конечно, и карикатура, так как образ этой постоянно беременной, несчастной помешанной наглядно демонстрирует бессмысленность состояния совершенной безгрешности, безусловной, возведенной в ранг абсолютной ценности, любви: в образе Лизаветы мы должны видеть как бы Надругательство над "образом божьим". Как раз ее образ доказывает, что дикие побег может давать не только сознательное индивидуальное поведение /как это доказывает пример Раскольникова и о чем, в конечном итоге, и говорит роман/, но и противоположное, пассивное поведение человека, отрицающего самого себя. Не только Раскольников ставит под угрозу, стремясь исполнить свой план, способность к автономным проявлениям, уродует свою личность, но и представительница противоположного типа поведения, Лизавета, изначально лишена автономности,

способности к здоровым моральным оценкам, хотя надо признать, что если мы будем считать единственной непосредственной целью "земного" бытия "спасение", то есть сведем задачу выработки аутентичного поведения к сохранению душевного переживания идентичности, то Лизавете вовсе и не нужна такая автономия. Но, разумеется, такое неразумное и циничное оправдание внутренней кариатурности Лизаветы говорит само за себя и лишь подтверждает необходимость гуманистической концепции нового времени.

... да ведь природу поправляют и направляют, а без этого пришлось бы потонуть в предрассудках. /I, 6/ Мы либо безусловно доверяем природе, включая и человеческую природу, и видим в ней последнюю ориентирующую нашу деятельность силу, либо не верим в нее, и не имея лучшего ориентира, став на скептическую точку зрения, отказываемся от права на автономную, суверенную деятельность. Потерявший веру, но приверженный отжитой модели деятельности гуманист, приравнивающий свое поведение к теперь уже обезличенно, бессмысленно, механически действующему интеллекту, становится бесчеловечным, что неприемлемо и для него самого. Если у нас нет больше причин искать в природе обеспечения осмысленности человеческого бытия, то у нас нет и права называть традицию предрассудком: такая критика оборачивается против самой себя, являясь ничем иным, как возведением бескритичности в ранг закона.

Вот ты теперь говоришь и ораторствуешь, а скажи ты мне: убьешь ты сам старуху или нет? -- Разумеется, нет! Я для справедливости... Не во мне тут и дело... -- А по-моему, коль ты сам не решаешься, так нет тут никакой и справедливости! Пойдем еще партию! /I, 6/ В случайно услышанном разговоре в распивочной второй голос требует исполнения задуманного, подобно тому, как и Раскольников обвиняет себя в том, что он лишь играет словами. И действительно, такой план, такое утверждение, которые

ни к чему лично не обязывают их создателя, немногого стоят. Однако, верно ли, что какое-либо утверждение становится истинным только потому, что его каким-то путем удалось подтвердить на деле, верно ли, что факты обязательно, непременно и в полной мере являются свидетелями истины? Новое положение вещей, сложившееся в результате насильственного вынужденного действия, совершенного без личного обязательства, не оправдывает плана так же, как и действительное убийство старухи-процентщицы не доказывает пост-фактум правильность замысла Раскольникова. Исполняя свой план, он приходит не к истине, а берет на себя ужасный духовный и душевный груз, против своей воли приводит в движение темные силы лжи. Именно поэтому человек, сформулировавший в расписочной задание, поступает более разумно, когда, не углубляясь в диллему, а, принимая предложение своего товарища, идет играть "партию"; более разумно, так как тем самым предохраняет себя и других от многих страданий, однако, уход от диллемы превращает его самого в нечно невесомое. И в самом деле, что это за искатель справедливости, который полагает, что справедливость можно обрести просто так, небрежно, между двумя "партиями", у которого нет сознания, что для решения жизненных вопросов необходимо собрать всю энергию личности.

Он думал о главном, а мелочи отлагал до тех пор, пока сам во всем убедится. Но последнее казалось решительно неосуществимым. /I, 6/ Раскольников не понимает, что убеждение имеет личностный характер, ошибочно считает формирование убеждения интеллектуальным процессом, который можно рационально учесть. Он полагает, что убеждение "я", формирование этого убеждения, относится к кругу сознательного, "высшего" "я", занимающего исключительно интеллектуальную позицию. Он ни на секунду не за-

думывается над тем, что убеждение складывается в зависимости от природы данных проблем, и что здесь решающая роль принадлежит спонтанности, личностно характеризующему человека, обеспечивающему его автономию -- и несмотря на произвол ума, то есть не по вкусу, не по произволу выбранному опыту. Поэтому-то он и называет жизнь "случайностью", что с его однозначно рационалистической точки зрения роль импульсов незначительна, и потому-то он и считает традицию "предрассудком".

А между тем, казалось бы, весь анализ, в смысле нравственного разрешения вопроса, был уже им покончен: казуистика его выточилась, как бритва, и сам в себе он уже не находил сознательных возражений. Но в последнем случае он просто не верил себе и упрямо, рабски, искал возражений по сторонам и ошупью, как будто кто его принуждал и тянул к тому. /I, 6/ Теория, и это вполне очевидно, не приспособлена для того, чтобы направлять поведение Раскольникова, но все же было бы преждевременно делать из этого факта вывод о том, что его теория бесполезна, что его интеллектуальное достижение, провозглашающее моральный релятивизм, просто глупость, или что со стороны героя пытаться согласовать свое поведение с ним -- бесполезное занятие. Ценность любого интеллектуального достижения определяется не только тем, в какой мере с его помощью человек может обосновать свое личностное убеждение, веру, осмысленное поведение, ведь как бы ни было жизненно необходимо урегулирование личностных проблем, историческая задача превращения бытия в аутентичное не может быть решена только путем такого урегулирования. Интеллектуальное достижение отнюдь не только конструктивно, и даже, если смотреть с точки зрения его вечного столкновения с традицией, а также с точки зрения частичности, случайности его соответствия традиции -- вовсе не конструктивно. Таким вы-

являющим универсально неразрешимое противоречие между интеллектом и традицией интеллектуальным достижением является и теория Раскольникова. Таким образом, исключительно с интеллектуальной точки зрения -- безусловно ошибка со стороны героя его поведение, недостойное "философа", его стремление во что бы то ни стало вовлечь свою теорию в урегулирование личностных проблем, в разрешение жизненных вопросов, то есть оценить свою теорию в конечном итоге с точки зрения практической пользы. Герой Достоевского, который по собственному признанию не родился "великим человеком", по сравнению, скажем, с Ницше, считает своей первоочередной задачей не интеллектуальное представительство своей теории, а урегулирование своих личностных проблем. Однако, по сравнению с достижением Ницше произведению Достоевского придает особое, и, по нашему убеждению, большее значение, то, что одновременно с настоящей ролью интеллекта, с его действительной природой оно дает почувствовать и роль традиции, и тем самым, несмотря на известный риск, показывает и смысл личностных усилий, которые должны быть всегда направлены на то, чтобы привести в согласие интеллект и традицию, и в то же время не обладают возможностью достичь этой цели своими силами.

Последний же день, так нечаянно наступивший и все разом порешивший, подействовал на него почти совсем механически: как будто его кто-то взял за руку и потянул за собой, неотразимо, слепо, с неестественною силой, без возражений. Точно он попал клочком одежды в колесо машины, и его начало в нее втягивать.

/I, 6/ Исполняющий приказы в соответствии со своим планом Раскольников действует механически, так как в его случае разрабатывающий планы разум, как бы он ни был благороден, как бы он ни стремился к свободе от предрассудков, никогда не может до-

стичь своих целей, так как он не может быть личностным. Анализы в романе показывают, что только разум, движимый личными побуждениями, может быть действительно чистым, свободным в кругу своих проблем от рождающихся в сфере практики, не принимаемых во внимание интеллектом и потому вводящих мышление в заблуждение импульсов. Только при личностной позиции содержательные /чувственные, телесные/ моменты гармонически совмещаются с чистыми формами интеллекта, только в этом случае они не мешают идеальному действию разума. Движущийся, действующий механически, то есть обездушенно, герой выполняет свое задание отнюдь не безукоризненно: механическое свершение есть лишь карикатурная, неумелая копия безупречного человеческого свершения. Основанное лишь на доводах ума действие, даже и с исключительно интеллектуальной точки зрения, стоит на гораздо более низком уровне, чем то, в которое его исполнитель вкладывает "душу и сердце".

... он решил, что с ним лично, в его деле, не может быть подобных болезненных переворотов, что рассудок и воля останутся при нем, неотъемлемо, во все время исполнения задуманного, единственно по той причине, что задуманное им -- "не преступление"... /I, 6/ Раскольников будет глубоко презирать себя за то, что ему не удалось преодолеть сопротивление души и тела, так как, как он полагает, именно поэтому он до конца не мог сохранить свособность к суждениям, волю. Самообвинение, презрение к себе, однако, если в этом случае и можно говорить о справедливости, справедливы разве только отчасти, но скорее всего, все же бессмысленны, ведь в конечном итоге его, еще менее совершенные, чем обычно, способность к суждениям, воля, порождены как раз абсурдным желанием не считаться с чувственно - физическим фактором, исключить его. То, что герой думает о

деятельности, свободной от предрассудков, о безукоризненном преступлении, не является осмыслением на новых основах сложившегося положения; все это свидетельствует об отвержении гуманистической программы, стремящейся охватить все человеческие проявления, и может рассматриваться как вывернутое наизнанку, ограниченное, бессмысленно сужающее человеческий феномен мировоззрение мещанства. Если по убеждению "доброго мещанина" бог заботится об успешности честной работы и о спокойном вкушении ее плодов, то есть мудро поддерживает, и вместе с уважающими закон людьми может поддерживать, равновесие ума, чувства и деятельности, то по мнению Раскольникова, высмеивающего эту мещанскую мораль, но не способного творчески применить гуманистическую традицию, и потому увязающего пока еще в схемах мещанского мышления, в мире тех, кто стоит вне закона, вполне может быть осуществлена интеллектуализация человеческого бытия. Идеализирующий существование в рамках закона мещанин, с его узким сознанием, не желает считать людьми тех, кто стоит вне закона; отталкивающийся же от мещанского сознания, но в действительности не способный преодолеть его, Раскольников приписывает таким людям сверхчеловеческие качества. Если бы герой последовательно отказался от той фикции, согласно которой человек в каком-либо абсолютном пространстве и времени на основании принятого им морального или интеллектуального решения может либо быть с законом, либо стоять вне закона, фикции, согласно которой истина для всей обнаруживает себя, создавая однозначные для выбора положения, то он отказался бы и от катастрофического для него тяготения к мещанскому сознанию. Он бы увидел, что преступник -- не интеллектуал, как он считает, исходя из самого слова "преступление", что преступление не есть проявление -- хотя и абсурдное -- "чистого разума", а что преступление -- это определенного рода занятие, которое знает свои приемы, и что успеха на этом поприще человек может добиться

ся лишь в том случае, если он войдет в свою роль, добросовестно овладеет всеми приемами своей профессии, и будет ценить какой-либо особый трюк не только с точки зрения пользы, но и как самоцель, за его "красоту". Именно поэтому преступник не свободен от целого ряда условностей жизни, он тоже вынужден окружить себя реквизитом, относящимся к сфере преступного мира, атрибутами своей профессии, и, делая это, он неизбежно подчиняется и ее конвенциям. Как и в заслуживающих уважения занятиях, и здесь максимальные способности, понимание своего дела и старание не обязательно приносят наилучшие результаты, то есть поскольку условия успеха преступления не чисто интеллектуальны, нет и идеального преступления.

И если бы в ту минуту он в состоянии был правильнее видеть и рассуждать; если бы только мог сообразить все трудности своего положения, все отчаяние, все безобразие и всю нелепость его, понять при этом, сколько затруднений, а может быть, и злодейств еще остается ему преодолеть и совершить, чтобы вырваться отсюда и добраться домой, то очень может быть, что он бросил бы все и тотчас пошел бы сам на себя объявить, и не от страху даже за себя, а от одного только ужаса и отвращения к тому, что он сделал. /I, 7/. В какое же абсурдное положение поставил себя Раскольников! Он стремится сохранить любой ценой ясную способность к суждениям и закалить, как сталь, свою волю -- намеренно, в целях успешного выполнения своего плана, -- но успешно сделать свое дело он может в конечном итоге лишь потому, что "глупо" не видит дальше своего носа, потому, что его в полной мере связывает то, что он делает в определенную минуту, и он забывает о целом ряде вещей, в том числе об элементарно важных с точки зрения поставленной цели факторах. Преступник, как видно, должен быть не столько умным, сколько скорее в определенной мере тупым, бесчувственным, не обладать

развитым сознанием, ведь порядок, который он отвергает, не является порядком какой-то чуждой человеку власти, не с такой неположной властью он должен совладать своими силами: закон живет и в нем самом, и ему приходится заглушать его в самом себе, даже и в том случае, если этот закон путем интеллектуальных усилий невозможно вычитать в человеческой природе, даже и в том случае, если духовно-душевные блага интеллекту сообщает традиция.

А сколько я налгал и наподличал сегодня! Как мерзко лебезил и заигрывал давеча с сквернейшим Ильей Петровичем! А впрочем, вздор и это! Наплевать мне на них на всех, да и на то, что я лебезил и заигрывал! Совсем не то! Совсем не то!... /II, 2/

Когда гордый, обиженный на весь мир и на всех людей Раскольников ушел в свое "подполье", его решение было мотивировано и тем, что он не хотел унижаться, лгать другим, при случае играть роль шута для того, чтобы облегчить свою жизнь. Теперь же, когда в соответствии со своим планом он убил старуху-процентщицу, он все же вынужден это делать. Можно, конечно, сказать, что это совсем другое дело -- совершить что-либо во имя сознательно поставленных перед собой великих целей, или сделать что-либо только для того, чтобы как-нибудь прожить. По всей вероятности, он именно об этом думает, когда успокаивает себя тем, что это "совсем не то". Но действительно ли такая большая разница между прежде отвергнутым, а теперь принятым положением? Вернее; действительно ли разница говорит в пользу последнего? Нежизнеспособный план, цель, которая не может стать действительно личностной, не дают герою внутренней уверенности и поэтому ни в коей мере не могут служить оправданием обрушившихся на него испытаний.

На Николаевском мосту ему пришлось еще раз вполне очнуться вследствие одного весьма неприятного для него случая. Его плотно хлестнул кнутом по спине кучер одной коляски, за то, что он чуть-чуть не попал под лошадей, несмотря на то, что кучер

раза три или четыре ему кричал. Удар кнута так разозлил его, что он, отскочив к перилам /неизвестно почему он шел по самой середине моста, где ездят, а не ходят/, злобно заскрежетал и зашелкал зубами. Кругом, разумеется, раздавался смех... он стоял у перил и все еще бессмысленно и злобно смотрел вслед удалявшейся коляске, потирая спину, вдруг он почувствовал, что кто-то сует ему в руки деньги... -- "Прими, батюшка, ради Христа!" -- Денег двугривенный. По платью и по виду они очень могли принять его за нищего, за настоящего собирателя грошей на улице, а подаче целого двугривенного он, наверно, обязан был удару кнута, который их разжалобил. /II, 2/ Значение этого библейского по настроению эпизода, по всей вероятности, не сводимо лишь к тому, что вот, дескать, куда привел честолюбивый план бунтаря-Раскольникова: тот, кто считал себя Наполеоном, хотел быть господином мира, унижительно перед всеми оскорблен, его принимают за нищего, за бродягу и, наконец, жалеют, подают ему милостыню. Ведь это была бы слишком простая, не соответствующая аналитическому методу Достоевского, его сложным философским построениям, ходячая сентенция. Скорее всего, здесь нужно думать о том, что и в том случае, если считать реакцию героя /он бросает деньги в воду, злобно скрежещет зубами/ морально оправданной, и в том случае, если -- нет, как неприемлемо для этого человека, несущего запрос полноты, обладающего сознанием и чувством своего достоинства, подчинение бесформенному массовому существованию. Уже сам замысел Раскольникова показывает, какой элементарной силой обладает протест, захватывающий все его существо, да и после совершения убийства в этом плане ничего не изменилось. Было бы заблуждением, конечно, и утверждать, что Раскольников привередничает, считает недостойным своего ранга смешиваться с толпой, презирует простых людей, ведь он так Самозабвенно, так естественно движется среди них, что иногда и сам не замечает, куда идет, с кем встречается

ся, как он одет. Однако, у него совсем нет уверенности и готовности сознательно принять на себя свою роль, нет "аристократического" чувства ответственности, которое ясно и определенно сказало бы ему, что эти люди все же его "народ", что его задача -- заботиться о них, интересоваться ими, что он не какой-то самозванный благодетель народа по воле, что он знает что-то безусловно важное и потому и может им помочь. Только такое, отсутствующее у героя, сознание своего призвания может сделать осмысленным существование человека, выделившегося из толпы за счет пробуждения самосознания. Это аристократическое сознание своего призвания, совершенное владение всеми сокровищами традиции, необходимое для гармонического приведение в действие культуры, дает возможность герою Толстого, о. Сергию, сделавшись странником, принять сообщество со своим народом, и, как залог такого сообщества, не чувствовать унижительным принятие милостыни, -- сознание своего призвания прежде всего, и только во-вторых -- покорность. Но разве Раскольников не мог бы быть покорным, если бы в его положении покорность имела бы хоть какой-нибудь смысл? Ему же, если он хочет остаться человеком, если он не хочет совсем потерять себя, нужно оставаться гордым, гордым любой ценой, ему "нечем" покоряться.

Когда он ходил в университет, то обыкновенно, -- чаще всего, возвращаясь домой, -- случалось ему, может быть раз сто, останавливаться именно на этом же самом месте, пристально вглядываться в эту действительно великолепную панораму и каждый раз почти удивляться одному неясному и неразрешимому своему впечатлению. Необъяснимым холодом веяло на него всегда от этой великолепной панорамы; духом немым и глухим полна была для него эта пышная картина... Дивился он каждый раз своему угрюмому и загадочному впечатлению и откладывал разгадку его, не доверяя себе, в будущее. /II, 2/. Панорама Петербурга, столи-

цы Петра, прорубившего "окно в Европу", города, построенного в холодном, северном стиле классицизма, действует на Раскольникова угнетающе, так как для него этот город является символом тех пришедших с Запада идей, которые он, исходя из своих, характерных для плебея, переживаний, не может ни по-настоящему привести в гармонию с русской традицией, ни радикально преодолеть. Творение Петра, модернизация русского общества для него означают фантастические испытания, похожие на те, которые были уготованы маленькому человеку в поэме Пушкина, где Медный Всадник доводит до безумия безнадежно пытающегося убежать от него героя. Вводящий новшества царь-и воплощенная в его лице царская власть-означает вызов маленькому человеку не столько как тиран и угнетатель, как зачинщик физических принудительных мер: об этом скорее можно говорить в случае требующих конституционных реформ аристократов, декабристов. Вызов носит, в первую очередь, духовный, интеллектуальный характер. Достоевский, присоединяясь к пушкинскому начинанию, берется за аналитическое исследование этого вопроса, хотя, в соответствии с природой художественного произведения, считает своей задачей не предложить понятийные решения, а запечатлеть опыт, данный ему историей развития мысли: к "разгадке" впечатления не чувствовал себя призванным не только Раскольников, но и сам Достоевский.

Уж одно то показалось ему дико и чудно, что он на том же самом месте остановился, как прежде, как будто и действительно вообразил, что может о том же самом мыслить теперь, как и прежде, и такими же прежними темами и картинами интересоваться, какими интересовался... еще так недавно. Даже чуть не смешно ему стало и в то же время сдвинуло грудь до боли. В какой-то глубине, внизу, где-то чуть видно под ногами, показалось ему теперь все это прежнее прошлое, и прежние мысли, и прежние задачи, и прежние темы, и прежние впечатления, и вся эта панорама, и он сам, и все, все... /II, 2/ Вопросы, которые так угнетали его, и которые представлялись такими важными, оказались неуловимыми для

интеллекта, для обычных философских, эссеистических или публицистических методов исследования. Они были связаны с более глубокими пластами его существа, чем его теория, которую он впоследствии разработал, не имея возможности даже поставить настоящие вопросы, или тем более, чем его план, который он вынашивал в своем углу, разменяв по мелочам полуистины своих идей. Воспоминание, вызванное панорамой города, теперь дает ему возможность ощутить, как далеко он ушел от первоначальных вопросов и мыслей, и если эта разница и обескураживает его, он все же не пропащий человек, так как он эту разницу видит и с целостным чувством, с болью в душе переживает ее. Он ушел далеко, опустился глубоко, но не потому, что он что-то упустил, не потому, что существовал другой, более короткий и достойный путь к решению проблем, а только потому, что он не желал отказаться от решения безусловно превосходящих его силы вопросов; это было его заблуждением, но заблуждением по-человечески очень понятным, так как он упрямо, любой ценой, даже нарушая границы здравого смысла, принял сообщество со своим ставящим вопросы "я", со своей интеллектуальной потребностью.

-- Не надо... денег... -- Это денег-то не надо! Ну, это, брат, врешь, я свидетель! Не беспокойтесь, пожалуйста, это он только так... опять вояжирует. /II, 3/ Раскольников отказывается от присланных матерью денег, Разумихин же считает, что его другу деньги нужны непременно. Деловитый Разумихин не принадлежит к числу людей, с важностью ведущих принципиальные споры, поэтому он, спасая положение, сглаживает существенную разницу в позиции между ним и Раскольниковым с помощью шутки. "Врешь", -- говорит он, как будто не понимая точки зрения своего друга, как будто полагая, что тот считает себя богатым, или же с какой-то особой целью хочет, чтобы его считали бога-

тым, хочет, чтобы казалось, что присланные деньги ему не нужны. Все же в другом, переносном смысле шутка Разумихина очень даже применима к положению Раскольникова: запутавшийся в своих идеях юноша действительно "врет", когда хочет создать видимость, будто он может представлять и осуществлять какие-либо возвышенные этические принципы. Очнувшийся от многодневной горячки, голодный, оборванный, едва терпимый своей квартирной хозяйкой юноша вовсе не находится в таком положении, при котором уместно создавать этические силлогизмы. Поэтому, чтобы не оказаться смешным, он в следующую же секунду отказывается от своего первоначального намерения.

Принципы!... и весь-то ты на принципах, как на пружинах; повернуться по своей воле не смеет; а по-моему, хорош человек -- вот и принцип, и знать я ничего не хочу. /II, 4/ Практичный Разумихин исходит из опыта, согласно которому принципы, идеи для него всегда существуют отдельно от человека, и втягивают его в такие предприятия, за которые он, полагаясь на самого себя, слушаясь здравого смысла, никогда бы не взялся. Его не занимает тот факт, что принципы, идеи, как это следует из самого понятия, в случае их нормального действия должны говорить человеку как раз то, что он чувствует как свое личное дело.

А прямо-то, во всех-то родах смотреть -- так много ль людей хороших останется? Да я уверен, что за меня тогда, со всем с требухой, всего-то одну печеную луковицу дадут, да и то, если с тобой в придачу!... /II, 4/ Безусловно полагающийся на жизнь, которая способна все повернуть к лучшему, Разумихин впадает в преувеличения и, заблуждаясь, торопит отмену всяких критических проявлений. В то же время он очень верно замечает, что в рамках новой позитивистской концепции критика, стоящая не на идеальных идейных позициях, неподтвержденная личностным поведением, а стремящаяся к бесстрастным "научным" утверждениям,

опредмечивает человека, что за неимением настоящих принципиальных основ она распространяется и на носителя критики, на ее субъекта, и таким образом, в конечном итоге, теряет всякий смысл. Так в противовес своему намерению и Раскольников как бы убивает самого себя, когда "применяет критику" к старухе-процентщице, не имея при этом принципов.

Эх вы, тупицы прогрессивные, ничего-то не понимаете! Человека не уважаете, себя обижаете... /II, 4/ Унижение человеческого достоинства в любом другом человеке лишает нас самих человечности -- в этом Разумихин прав. Но, с одной стороны, критика, стоящая на действительно принципиально-идейных основах, означает не унижение человеческого достоинства, а его защиту, с другой же стороны, если мы будем отрицать принципы, если мы не будем сознательно представлять человеческое достоинство, то как мы узнаем, что такое человек, как сможем решать, кто в определенных обстоятельствах является настоящим человеком. Разумихин не только бескритичен в отношении людей, но и слишком полагается на универсальную действенность своего узкого опыта. Это, конечно, само по себе не беда, так как Разумихин -- очень разумно -- не переступает границ опытного круга, который сформировал его поведение, вернее, его личные данные, его духовное наследие не побуждают его переступить эти границы.

-- Ведь тут что всего обиднее? Ведь не то, что они врут; вранье всегда простить можно; вранье дело милое, потому что к правде ведет. Нет, то досадно, что врут, да еще собственному вранью поклоняются. /II, 4/ Разумихин не верит в принципы, то есть, по его мнению, никто не может занять действительно правильную позицию, никто не может представлять справедливость. Однако, ошибочные взгляды, точки зрения нельзя презирать -- считает он в отличие от страстных идейных борцов, -- так как для челове-

ка, верящего в творческую силу жизни, всякое заблуждение, всякое "вранье" есть порог к правде. Нужно только следить за тем, чтобы не быть слишком приверженным заблуждениям, "вранью", чтобы не стремиться возвести их в ранг принципов, то есть не "поклониться вранью", так как тем самым мы искусственно воспрепятствуем естественному и всеобщему движению к истине.

Если мне, например, до сих пор говорили: "возлюби", и я возлюблял, то что из того выходило? т.. -- выходило то, что я рвал кафтан пополам, делился с ближним, и оба мы оставались наполовину голы... Наука же говорит: возлюби, прежде всех, одного себя, ибо все на свете на личном интересе основано. /II, 5/

Освещение вещей с исключительно субъективной, моральной стороны, как пример устарелого мышления, или их объяснение, покоящееся исключительно на объективных, научных основах, как пример современного мышления, являются тривиальным, лужинским извращением проблем. В действительности мышление нового времени всегда стремилось к тому, чтобы принять во внимание обе точки зрения, совместить их, даже и в том случае, если в полной мере, в абсолютном смысле, этого никогда не достигалось. Однако, отталкивающая и смешная позиция Лужина является не просто следствием неуравновешенности факторов этики и науки, чувства и разума, нерешенности проблемы их единого и в полной мере удовлетворительного охвата; мы ощущаем, что у него к тому же эти сферы карикатурно смешиваются, подменяют друг друга, поскольку здесь бессознательно проявляется уродливость его натуры: скрывая свою моральную беспомощность, с важной миной и злыми намерениями он привносит ложные мудрости в личные, частные отношения, и в то же время, в сущности совершенно излишне, отягощает рационально осуществимую предпринимательскую деятельность вывернутой наизнанку моральной силлогистикой.

...приобретая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как бы и всем и веду к тому, чтобы ближний по-

лучил несколько более рваного кафтана и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспевания. /II, 5/ С мыслью о всеобщем благе, достигаемом через личный интерес, мы встречаемся уже у Декарта. Лужин, хотя и безусловно через многие другие источники, все же цитирует по всей вероятности именно его. Однако, тот же самый тезис в устах Лужина означает нечто прямо противоположное. Декарт верит в свое утверждение, с его духовного горизонта, на основании того опыта, которым он располагает, истинность его утверждения для него очевидна. Это и является причиной того, что французский мыслитель XVII века исследует исключительно лишь способы извлечения выгоды для всех и обогащения отдельного человека в объединенном разносторонними экономическими связями, основанном на производстве товаров обществе. У Лужина, конечно, другой опыт. У него нет возможности доверять тезису, к которому он прибегает из хитрых, манипулятивных соображений, и, более того, он знает, что и его собеседники не могут верить в этот тезис, поэтому, принаравливаясь к положению, он вынужден обратить внимание и на то, каких жертв требует при существующих условиях от членов общества обогащение отдельного человека, призванного за счет своего обогащения обогащать других. Поэтому-то он и вынужден ввести в свое рассуждение пример с разорванным надвое кафтаном и, хотя и попутно, но все же дать почувствовать, что нищий, которому отказали в половине кафтана, вероятнее всего замерзнет, то есть, если тезис Декарта истинен и обогащение общества действительно произойдет, ценой будущего благоденствия, этого долгожданного блага, будет по меньшей мере один-два замерзших или умерших от голода нищих. Однако, хитро манипулирующего позитивистскими общими местами Лужина это не волнует, ему не нужны ни очевидности, ни идеи, его интересуют лишь обладающие необходимым весом позитивные факты.

... страннее всего то для меня, что преступления и в высших классах таким же образом увеличиваются и, так сказать, параллельно... -- чем же объяснить эту с одной стороны распушенность цивилизованной части нашего общества? /II, 5/ Объяснением преступлений в "низших классах" общества служит необразованность, отсутствие широкого интеллектуального кругозора, необходимого для разумного разрешения конфликтов, а также материальная зависимость. Преступность же, распространяющаяся в высших образованных кругах, указывает на то, что отсутствует не личная способность к разрешению конфликтов, а что произошло ограничение общих духовных возможностей, поскольку прекратилась действенность идей, то есть что возникли трудности в согласовании опыта, данного историей развития мысли, или культурной традицией, с интеллектуальным запросом полноты. Оставшийся без идеи, без объединяющей личность веры, без убеждений и самоочевидностей, и в то же время сознательно мыслящий, то есть уже не способный традиционно, конвенционально, бессознательно уважать традицию, порядок, закон, интеллектual оказывается в духовном и душевном вакууме, и ему грозит опасность человеческой деградации, общественной деклассации. Эта опасность угрожает и Раскольникову, ее жертвой становится Свидригайлов.

-- А вот именно закоренелую слишком неделовитостью и можно бы объяснить... А что отвечал в Москве вот лектор-то ваш на вопрос, зачем он билеты подделывал: "Все богатеют разными способами, так и мне поскорей захотелось разбогатеть"... на даровщинку, поскорей, без труда! На всем готовом привыкли жить, на чужих помочах ходить, жеваное есть. Ну, а пробил час великий, тут всяк и объявился чем смотрит... /II, 5/ Разумихин отрицает значение идей и потому не понимает действительных, настоящих причин сложившегося положения, так же, как он не подозре-

вает и о том, что происходит с его другом, Раскольниковым. И все же то, о чем он говорит, не бесполезно. Многие, и даже по всей вероятности большинство тех, кто преступает закон из-за отсутствия идеи, из-за духовной неуверенности, как и приведенный в качестве примера московский лектор всемирной истории, воздержались бы от нарушений закона, если бы их привычки, образ мысли и пример окружающих побуждали бы их к общепольной практической деятельности. Практическая деятельность, "деловитость", предложенная Разумихиным, конечно, никого не излечила бы от болезни, коренящейся в отсутствии идей, но она предохранила бы многих от тяжелых симптомов этой болезни, она сделала бы не такой бурной, не такой скоротечной, не такой губительной эту болезнь. Да и Раскольников, о котором мы знаем, что он вовсе не просто хотел разбогатеть, и который, чтобы спасти положение, любой ценой ищет идею -- правда, идея ошибочным путем, но все же сознательно, -- и Раскольников возможно гораздо менее бы заострял в себе, приближаясь к катастрофическому исходу, действительно вызывающие беспокойство чувства, если бы он ощущал на опыте, что дела пока еще идут все же не так уж плохо, и значит есть еще время для того, чтобы, по-настоящему окрепнув душой и духом, выждав время, когда созреют необходимые условия, приступить к решению глубоко укоренившихся в сознании проблем.

-- Но, однако же, нравственность? И, так сказать, правила...

-- Да об чем вы хлопочете? -- По вашей же вышло теории! ... --

А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет,

что людей можно резать... -- На все есть мера, -- высоко-

мерно продолжал Лужин, -- экономическая идея еще не есть при-

глашение к убийству,... /II, 5/ То, что Лужин говорит об

"экономической идее", -- совершенно справедливо, но он забыва-

ет о том, что ему не удастся отделить экономическую идею от

вопросов этики, так же, как это не удастся сделать и Расколь-

никову. Герою романа именно потому кажется необходимым убить своими руками старуху-процентщицу, что он видит в этой злой, бесчеловечной женщине полное воплощение экономической идеи, символ фальшивого, но навязанного человечеству закона. Когда он обвиняет Лужина в создании "теории, по которой людей можно резать", он, в конечном итоге, прав по отношению к нему, но в то же время он мучительно унижает и себя, ведь, давая такую характеристику, он, собственно говоря, сопоставляет этого подлого, низкого человека с самим собой. Как это уже было не раз в его хождениях по мукам, и теперь становится ощутимым, что хотя по своей сознательной программе, по продуманному плану он хотел стать сильным человеком и тем самым быть выше других, но, проводя свой эксперимент без убеждения, без живой идеи, осуществляя насилие над самим собой, он, в сущности, стремился только к одному: принять страдание, чтобы растворить в нем свое отчаянное личное переживание, разделить с человечеством все грехи, все муки. Поскольку ему не представилось случая для личностного, осмысленного принятия человечности, он хотел, чтобы избежать распада своей личности, не потерять ощущения идентичности, хотя бы так, безлично, разделив с человечеством вину и страдание, восстать против порядка, выразить сознание проблем и в непрерывности этого сознания сохранить свою дурную, или хорошую, какую ни на есть, человечность.

... слушай меня. Объявляю тебе, что все вы, до единого, -- болтунишки и фанфаронишки! Заведется у вас страданийце -- вы с ним как курица с яйцом носитесь! Даже и тут воруете чужих авторов. Ни признака жизни в вас самостоятельной! Из сперматической мази вы сделаны, а вместо крови сыворотка! Никому-то из вас я не верю! Первое дело у вас, во всех обстоятельствах -- как бы на человека не походить! /II, 6/ Когда Разумихин говорит о страдании, о социальных, материальных заботах, об испытаниях чувств, он не признает -- так как не знает настоящей

причины страданий Раскольникова -- проблемы безыдейности. Он считает эти страдания фальшью, аффектацией, подражанием глупым прислужникам моде, оригинальничанием. Он правильно замечает, что желание во что бы то ни стало отличаться от других людей, лишает человека настоящей самобытности, возможности самостоятельного развития живой личности. Только ведь Раскольников не эпилгон, он не бежит от страдания, то, что он думает, он думает до конца и всерьез, и именно за счет принятия универсальных проблем он становится настоящим человеком. Разумихин и теперь, как всегда, абсолютизирует значение жизни, скрытых в ней возможностей. Верно, что человеку, способному воспринимать разносторонние импульсы, жизнь придает характер, но жизнь, как мы знаем, может и обесцвечивать людей, "изнашивать" их, если любовь к жизни не совмещается у них с интеллектуальной силой, со способностью не прятаться от проблем. Раскольников как раз движется в том направлении, чтобы наряду с по возможности совершенным сохранением интеллектуальных интересов обрести способность принимать опыт, предлагаемый жизнью.

... почему ты знаешь? Ты не можешь отвечать за себя! Да и ничего ты в этом не понимаешь... Я тысячу раз точно также с людьми расплевывался и опять назад прибежал... Станет стыдно -- и воротишься к человеку! /II, 6/ Раскольников принимает мудрый совет Разумихина, и не только в связи с той ситуацией, к которой он относится, но и в более широком смысле, с точки зрения более отдаленных перспектив формирования своей судьбы. Тем более, что в действительности этот совет вполне соответствует тому, что подсказывает ему его цельная натура, хотя этому совету и трудно следовать из-за возникших препятствий. Раскольников, однако, не может принять предложенную его другом непоследовательность, не останавливается на вполне удовлетворяющей того легкой самоиронии. Поэтому ему гораздо труднее, но именно поэтому он -- герой трагического масштаба.

Что ж, это исход! ... -- Все-таки кончу, потому что хочу...
Исход ли, однако? А все равно! Аршин пространства будет, --
хе! Какой, однако же, конец! Неужели конец? /II, 6/ На берегу
канала Раскольников думает о самоубийстве. Нет сомнения в том, что самоубийца всегда хочет смерти, но хочет ли ее Раскольников, удастся ли ему все свое существо полностью слить с намерением покончить жизнь самоубийством, удастся ли сделать осмысленным это свое решение? Мысль об "аршине пространства" после смерти указывает на то, что это ему не удастся, так как выдает жажду жизни, подавленную отчаянным решением, оставшуюся теперь навсегда неудовлетворенной тоску по новым и новым впечатлениям, переживаниям, опыту. Тиран-интеллект может провозглашать себя бессмертным, демонстрируя свое могущество абсолютистскими решениями, но вечность, к которой принуждает интеллект, тут же и разоблачается, так как доводящий до безумия безотрадный "аршин бытия" есть лишь искаженное изображение, злая насмешка над идеалом вечности, представленным интеллектуальным запросом полноты, безусловно включающим в себя всю полноту опыта бытия. Самоубийство -- не "исход", так как кризис, захвативший все существо героя, не заканчивается с самовольным отказом от опыта, а продолжается, будучи как бы переведенным в метафизический план и лишенным всякой надежды на какое-либо преодоление.

-- А журнал, это есть, братец ты мой, такие картинки, краше-
ные, и идут они сюда к здешним портным каждую субботу, по
почте, из-за границы, с тем то есь, как кому одеваться, как
мужскому, равномерно и женскому полу. Рисунок, значит. Мужской
пол все больше в бекешах пишется, а уж по женскому отделению
такие, брат, суфлеры, что отдай ты мне все, да и мало! -- И
чего-чего в ефтом Питере нет! --... окромя отца-матери, все
есть! /II, 6/ Городская жизнь, приемы цивилизации, пришедшие

из Западной Европы, новые впечатления, воспитывающие привычки и вкусы, и приятно развлекающие, обрушивают на человека массу информации. Стремление к наслаждению жизнью, а также усилия, направленные на удовлетворение возросших в результате утончения вкусов запросов, заботы о добывании материальных благ, -- все это разлагает пласт непосредственных личностных отношений, которые прежде были чуть ли не универсальной, абсолютной нормой. Жалоба попавшего откуда-то из деревни в город паренька относится к его временному и случайному, с точки зрения его частной жизни, отрыву от родителей, но, как это явствует из контекста, она указывает и на конфликт между формами жизни двух поколений, на трудности в их совмещении. По рассказу старшего маляра можно почувствовать как проблематично -- если даже не считаться с явными потерями, которые влечет за собой новая форма жизни, -- действительное усвоение ценностей цивилизации, формирование запросов, необходимых для должного использования новых возможностей, и вообще как еще не решен вопрос о том, насколько разумно овладение людьми, занимающимися данной деятельностью, возможностями цивилизации именно в такой форме, насколько осмысленна такая программа.

-- Бог милостив; надейтесь на помощь всевышнего о, -- начал было священник. -- Э-эх! Милостив, да не до нас! -- Это грех, грех, сударыня... -- А это не грех? -- крикнула Катерина Ивановна, показывая на умирающего... Нас обкрадывал да в кабаке носил, ихнюю да мою жизнь в кабаке извел! И слава богу, что помирает! Убытку меньше! -- Простить бы надо в предсмертный час, а это грех, сударыня, таковые чувства большой грех! /II, 6/ Священник прав, когда хочет дать почувствовать, что бессмысленный бунт, упрямая приверженность к негативным эмоциям не ведут ни к чему хорошему, а лишь вконец опустошают лич-

ность несчастного, отчаявшегося человека, который не может справиться со своими проблемами, не в состоянии принять свою судьбу, и уже не хочет выполнять свое задание. С этой точки зрения Соня, которая понимает, видит своего отца и с ангельским смирением прощает ему все и в крайних положениях, поступает правильно. Но проповедник лишь проповедует, если устремляя взор на вечную истину, которую он представляет по роду занятий, в конечном итоге безучастно относится к судьбе семьи, оказавшейся в ужасном положении из-за слабости отца и заблуждений матери. Стихийный протест Катерины Ивановны только потому бесцелен и бессмысленен, что, поскольку она не видит социальной несправедливости, настоящего ущерба, нанесенного им, этот протест переходит в план метафизический, превращаясь в бунт против бога, и вместо того, чтобы способствовать освобождению от угнетающих ее забот, ведет к отвержению душевных и духовных обязанностей. Есть в этом поведении большая доля справедливо осужденной Разумихиным "неделовитости", привычки "жить на всем готовом", в свете уродливой логики которой всемогущий бог непременно обязан улаживать все бесчисленные дела и мелкие заботы человека. Странность этого взгляда на вещи усугубляется тем, что верующий человек, если только он не становится на парализующую его духовно и душевно позицию всепрятия, как это делает несчастная Соня, почувствовав малейшие затруднения в своих делах, тут же винит во всем божественное провидение и вместо того, чтобы искать действенные средства для устранения действительных бед, сосредоточивает свою энергию на переживания бессмысленности человеческого бытия, на отрицании "божественного миропорядка".

Соврешь -- до правды дойдешь! Потому я и человек, что вру.
Ни до одной правды не добирались, не соврав наперед раз четыр-
надцать, а может, и сто четырнадцать, а это почетно в своем

роде; ну, а мы и соврать-то своим умом не умеем! Ты мне ври, да ври по-своему, и я тебя тогда поцелую. Соврать по-своему -- ведь это почти лучше, чем правда по одному по-чужому; в первом случае ты человек, а во втором ты только что птица! Правда не уйдет, а жизнь-то заколотить можно; примеры были.

/III, 1/ Человек второй половины XIX века не может считать себя владеющим истиной, не может строить бытие на мышлении. Таким образом он является индивидуумом не потому, что его мысль направлена на поиск истины; не за счет этого человек становится человеком, для него гораздо более характерно "вранье", симптоматические промахи, заблуждения, так как странным образом человек, оставивший за собой право на заблуждения, принимающий риск заблуждений, может дойти до истины. Кто не хочет заблуждаться, тот ради догматической истины избегает жизни, повторяя избитые общие места, не использует возможности жизни и становления индивидуальности. Афористически сжатые высказывания Разумихина противопоставляются в тексте романа поведению Раскольникова, и герой, который в определенном отношении страстно желает жизни, но все же временно отвергает ее, может отнести их на свой счет; он поступит правильно, если примет эти предостережения, несмотря на то, что его друг, разумеется, ошибается, когда так безусловно полагается на жизнь. Замечания Разумихина вносят коррекцию в путь Раскольникова, но они все же не ставят под вопрос страстное принятие последним груза идей, тиранически завладевших его личностью, человеческое значение этого принятия как такового. Ведь хотя жизнь, как рационально не охватимый опыт, таит в себе нигде в другой сфере не ощущаемые компоненты истины, она в то же время не дает никаких гарантий достижения истины. Поэтому человек, выдвигающий заблуждения как программу, действительно очень легко может ошибиться

ся, причем потерпеть крах может не только его временный эксперимент, но может угаснуть и его страсть к поискам истины, и он может, как Мармеладов, потерять ее из виду в сфере земной жизни.

...хоть они у меня там все пьяные, но зато все честные, и хоть мы и врем, потому ведь и я тоже вру, да доვремся же наконец и до правды, потому что на благородной дороге стоим, а Петр Петрович... не на благородной дороге стоит /III, 1/ Как бы ни была симпатична, человечна моральная терпимость Разумихина по сравнению с яркой мизантропией тех критически настроенных людей, которых он называет "тупицами прогрессивными", определения "честный", "благородный" в его устах абсолютно бессодержательны, так как то общество людей, которых он так определяет, есть собрание гетерогенное, совершенно случайное. Разумихин не знает, что если у человека нет моральной автономности и интеллектуального запроса полноты, то не от качеств индивидуума зависит, в какой мере личность отклонится от нормы, а, в конечном итоге, это зависит от жизненных случайностей; в своей доверчивости он не видит, что решение вопроса о том, на чью моральную устойчивость можно полагаться в той или иной ситуации, кого можно считать "честным" и "благородным" человеком, становится достаточно практическим, то есть, что оно абсолютно не принимает во внимание личность человека. Обаянием своей личности он во многом обязан тому, что он и не подозревает об этом мучительном положении; если и не как миллеровская "прекрасная душа", то как жизнеспособный, деятельный человек он наивно полагается на этический миропорядок. Ведь в то время, как согласно теории Раскольникова господами мира являются беззастенчивые сильные люди, согласно вере Разумихина -- что, кстати, подтверждается и действием романа -- глупые, злые люди вытесняются из жизни. В этом, разумеется, есть доля истины, этого и следует ожидать при нормальном положении вещей, но Разумихин не думает о том, что /и в такой позитивной форме эта

мысль не фигурирует в романном мире/ практику, отрицающему de facto личностные факторы, не обязательно необходимо быть ограниченным злым интриганом, то есть ему совсем не необходимо брать на себя непростительную вину сознательного отщепенства личностного фактора, что и без этого человеческий феномен может понести значительный урон, ведь практика в основе своей не враждебна, а безразлична к личностным стремлениям выработать нормы аутентичного поведения, и с точки зрения успешности этих стремлений именно эта ее безразличность, замалчивание человеческой значимости стремлений, направленных на формирование аутентичного поведения, их молчаливая неглигия, может означать действительную опасность.

...вы оба совершенно друг к другу подходите! я и прежде о тебе думал... Ведь ты кончишь же этим! Так не все ли тебе равно -- раньше или позже? Тут, брат, такое перинное начало лежит, -- эх! да и не одно перинное! Тут втягивает; тут конец свету, якорь, тихое пристанище, пуп земли, трехрыбое основание мира, эссенция блинов, жирных кулебяк, вечернего самовара, тихих воздыханий и теплых кацавеек, натопленных лежанок, -- ну, вот точно ты умер, а в то же время и жив, обе выгоды разом! /III, 1/ Разумихин замечает, что его друг, врач Зосимов, с готовностью и самоотверженностью заботящийся о Раскольникове, любящий свою профессию, на самом деле мягкоталый, готовый отпустить живот и изнежиться, человек. В то время как Раскольников, полгоняемый запросом полноты, и даже деловитый, хотя и не пропускающий случайных возможностей повеселиться, Разумихин, в сущности аскетически настроенные люди, Зосимов в результате отсутствия должной инспирации, или пониженной внутренней потребности в моральной собранности, склонен к тому, чтобы с определенным самозабвением отдаться соблазну непосредственной чув-

ственности, которая у него лишена всякой эстетической мотивации, всякой возвышенности. Ироническая характеристика Разумихина дает почувствовать, что мещанское существование, стремящееся удовлетворить такое сознание, которое не обещает особых духовных перспектив, но в то же время предполагает определенную степень сознательности, которое не видит перед собой цели и которое испугано этой бесцельностью, пронизано желанием всеми своими проявлениями, всей своей бутафорией внушить ему чувство защищенности, застрахованности. Чем более результативно это судорожное стремление, чем более успешно удастся за счет дешевого комфорта усыпить живые и беспокойные чувства и мысли, тем оно комичнее.

Дурнушка такая... собой. Право, не знаю, за что я к ней тогда привязался, кажется за то, что всегда больная... Будь она еще хромая аль горбатая, я бы, кажется, еще больше ее полюбил...
/Он задумчиво улыбнулся/. Так... какой-то бред весенний был...
/III, 3/ Движимый желанием разделить страдания со всем человечеством, ведущий аскетическое существование и презиравший жизнь за ее бесперспективность, Раскольников испытывает влечение к больной, мечтающей об уходе в монастырь девушке. Свое влечение он, однако, впоследствии не считает настоящим, так как аскетизм, родившийся под знаком преобладания интеллекта, пренебрежение к чувственным факторам, истощение тела и души не пристали индивидууму, несущему запрос полноты, а являются лишь следствием временного кризиса. Разработка теории, отменяющей этический миропорядок, а затем плана, следуя которому он хотел сделать себя повелителем жизни, уже действительно лишает актуальности прежнее влечение, чтобы последующее затем разочарование в плане, признание проблематичности теории, дали бы ему почувствовать всю полноту гуманной проблематики.

Человек он умный, но чтоб умно поступать -- одного ума мало.
/III, 3/ Формирование действительно "умного" поведения -- зада-

ча не просто ума, подчиняющегося непосредственным выгодам, а "чистого" ума, но мы знаем, что Раскольников убедился в том, что и чистый разум не в состоянии один руководить человеком, направлять человеческий мир, и в результате этого убеждения его внимание вновь привлекает угнетающая актуальность глупого поведения, слушающегося простого ума.

-- Вообрази, Родя, на что вчера съехали: есть или нет преступление? /III, 5/ В противовес представлениям "социалистов", перекладывающих моральную ответственность с индивидуума на общественные условия, в противовес моральному релятивизму, провозглашенному в теории Раскольникова, а также применяемому обществом традиционному подходу, смешивающему юридические построения с вопросами совести, и стремящемуся придать санкцию божественной истины правовой системе, против чего собственно и восстает Раскольников, в смысловом целом "Преступления и наказания" роль, человеческое значение принятие греха, формирования сознания греховности, состоит в том, чтобы помочь сохранению цельности личности, ее гармоническим проявлениям. Хотя, как это ясно из изображения у Достоевского, никто не может создать для себя автономии в каком-то абстрактном моральном вакууме, опираясь лишь на свое моральное решение, и, более того, есть люди, личные качества которых в определенных условиях, созданных жизнью, в конечном итоге вообще не позволяют им сохранить или вернуть свою моральную целостность, все же и при таких обстоятельствах задачей каждого является попытка урегулировать проблемы совести или, во всяком случае, не позволить заглушить стремлению к обретению духовной и душевной гармонии. Ощущающий моральное отчаяние человека, его "склонность к греху", Раскольников, протестующий против отчуждения моральных вопросов от общественных, юридических целей, в своей теории, к сожалению, оспаривает человеческую значимость морали. Несмотря на его вер-

ное признание и правомерное намерение герой романа все же вынужден отрицать мораль потому, что во всеобъемлющей сфере метафизического мышления, абсолютизирующей точку зрения интеллекта, мораль и право, вопросы совести и общественные вопросы не могут быть удовлетворительно отделены друг от друга, субъективность личности не может быть в достаточной мере защищена ввиду склонности интеллекта к объективизации, и без признания имеющей самостоятельный принцип действия традиции, выходящей за пределы метафизики, то есть рассматриваемой не как всего лишь конвенция, не может быть и речи о том, чтобы, с одной стороны, признать моральный миропорядок, а, с другой стороны, принять к сведению моральную подчиненность индивидуума, не может быть и речи о личностном объединении этих двух взаимоисключающих требований.

По-моему, если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытия вследствие каких-нибудь комбинаций никоим образом не могли бы стать известными людям иначе как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек, мешавших бы этому открытию или ставших бы на пути как препятствие, то Ньютон имел бы право, и даже был бы обязан... устранить этих десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству.

/III, 5/ Раскольников заблуждается, когда предполагает, что Кеплер или Ньютон для защиты или внедрения своих духовных достижений могли быть вынуждены, или были бы склонны, в какой-либо крайней ситуации убить человека. Каждый создатель настоящего духовного воплощения, чтобы достичь желаемого результата, должен отвлечься от практики, от действительности повседневной жизни, привести себя в такое состояние, при котором он так уйдет в свою работу, что кроме постижения истины -- по крайней мере на время -- он ничем другим не будет интересоваться. Практическая полезность созданного под знаком истины духов-

ного воплощения, его роль в повседневной жизни людей совсем или едва ощутимы, так что научное открытие имеет в начальный период проявляемого к нему интереса, до его широкого распространения, строго теоретический характер, стоит под эгидой общей для всех истины, и его создатель стремится добиться признания своего изобретения, его распространения, его представительства именно в этом его качестве. Если мы имеем дело с подлинными духовными ценностями, -- а не с чисто техническими открытиями, -- то не может быть и речи о "каких-нибудь комбинациях" именно потому, что те, кто и может быть заинтересован в том, чтобы ставить препятствия на пути превращения новой духовной ценности в общечеловеческое достояние, не могут вовремя опознать в нем кроющиеся для них опасности, а если это и случится, то принятые ими меры будут глупыми, так как всякое противостояние духовному воплощению, основанному на всеобщей истине, всегда глупо и, в конечном итоге, должно оставаться безрезультатным. Так же обстоит дело и с историческим деятелем, жаждущем осуществить свое призвание, который никогда не "убивает" ради осуществления своих принципов, а лишь правомерно защищается от врагов, которые не могут противопоставить никакой идеи его идее, и, подгоняемые ненавистью, вынуждены убивать своих противников. Раскольников неправильно понимает выступление ученого, делающего духовное открытие, и исторического деятеля, представляющего идею. Но он чрезвычайно интенсивно переживает свое ужасное положение, положение человека, который, не имея возможности найти и представлять настоящие идеи, создать действительные духовные ценности, все же движим отличавшим лучших представителей человечества интеллектуальным запросом полноты, и который, хотя им и руководит благородное стремление осчастливить человечество, по своим личным возможностям и по тем возможностям, которые предоставляет история развития мысли, не может чувствовать себя борцом за истину, а

лишь низким, отвратительным убийцей. Катастрофа Раскольникова вскрывает коренной аристократизм метафизического взгляда на мир, традиционно абсолютизирующего духовные факторы, но одновременно она показывает, что метафизическое мышление не может быть преодолено и с противоположной, демократической позиции, обычно -- и собственно правомерно -- противопоставляемой ему. Только мышление, ограничивающее значимость интеллекта, признающее значение метафизически не обеспеченных "чистого чувства", "чистой" деятельности, ищущее опыт бытия в традиции, может взять на себя задание снятия катастрофических противоречий между аристократической и демократической точками зрения.

... люди, по закону природы, разделяются вообще на два разряда: на низший /обыкновенных/, то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово... первый разряд, то есть материал, говоря вообще, люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными. По-моему, они и обязаны быть послушными, потому что это их назначение, и тут решительно нет ничего для них унижительного. Второй разряд, все преступают закон, разрушители или склонны к тому, судя по способностям... Впрочем, тревожиться много нечего: масса никогда почти не признает за ними этого права, казнит их и вешает /более или менее/ и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное свое назначение, с тем, однако ж, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется /более или менее/. Первый разряд всегда -- господин настоящего, второй разряд -- господин будущего... И те, и другие имеют совершенно одинаковое право существовать. Одним словом, у меня все равносильное право имеют, и -- vive la guerre éternelle... /III, 5/ Проблематика, в свете которой Раскольников

делит человечество на две категории, возникла вслед за крушением мировоззрения, представленного немецкой классикой. Немецкая классика также отличает людей друг от друга по сознательности их отношения к стоящей перед человечеством цели. Гегель отделяет исторических деятелей, у которых абсолютный дух пробуждается к сознательности, которые слышат слово абсолютно-го духа, от тех, кто остаются в состоянии опредмеченности. Гегеле же, в сущности, делит все человечество на большой и малый мир, мир Фауста и мир Маргариты, сообразуясь с тем, выходит ли человек из круга частной жизни, или же, отказавшись от создания духовных ценностей, от сознательно преобразующего общечеловеческую жизнь дела, позволяет вихрю истории промчаться мимо него. Немецкая классика, однако, не только отделяет друг от друга эти две формы человеческого поведения в соответствии с аристократической позицией, но и, придерживаясь представления гуманизма о единстве человеческого рода, соединяет их друг с другом в абсолюте при помощи метафизического идеализма. Для Раскольникова же, с точки зрения которого аристократический объединяющий принцип представляется недейственным, неспособным гармонически охватить личность, человечество неизбежно распадается на две ведущие друг с другом вечную войну половинны. Хотя в перспективе времени мировой истории, если опираться на игру понятий в метафизической конструкции Раскольникова, и можно формально оправдать войну "материала" и "собственно людей", в конкретных жизненных ситуациях, в сфере действительных человеческих проявлений разрыв между опытом и понятийным решением создает хаотическое положение, вызывает осложнения в человеческом феномене. Проблематика Достоевского оставляет для героя открытой возможность в целях удовлетворения его запроса полноты искать единства человеческого рода не в том выводимом аналитическим путем единстве, которое должно

осуществиться в конце исторического процесса, а в синтетическом, субъективном по своей природе единстве начала, что и запечатлено в "Идиоте", во втором большом романе Достоевского, созданном после "Преступления и наказания". Если Раскольников напрасно жаждет представлять все человечество, если его отчаянный эксперимент приводит к обратным результатам, и он замечает, что в разрез со своими намерениями он отчуждается от всех людей, то Мышкин, осуществляя программу приятия всех людей, прощения всем людям, вступает со всеми в личностные отношения и, отдаваясь любви, удовлетворяет свой запрос полноты. Однако, платой за это несомненное человеческое достижение Мышкина является то, что он лишается способности к автономному поведению, и за пределами проявления благородной духовной силы, в действительных человеческих ситуациях не может действительно ввести в силу моральную истину. Раскольникова, в конечном итоге, именно потребность сохранить моральную автономию предохраняет от того, чтобы для достижения душевного мира отказаться от потерявшего непосредственную актуальность наследия немецкой классики. Но одновременно это "упрямство" делает его мучеником временно переживающей кризис гуманистической традиции, превращая "Преступление и наказание" в самое значительное произведение Достоевского, в выдающееся достижение литературы нового времени.

--И-и-и в бога веруете? Извините, что так любопытствую. -- Верую, -- повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.
/III, 5/ Беспокойство матери Раскольникова о том, что ее сын не верит в бога, необоснованно, так как, восставая против этического миропорядка, он не отрицает, а ищет бога, не хочет лишиться его могущества, относящегося к самому понятию "бог", а хочет ощущать его силу, справедливость, милосердие. Вера в бо-

га, разумеется, не является уверенностью в метафизическом бытии божественной личности; это лишь метафорическое указание на то, что ввиду силы живущей в нем традиции, он может поддерживать в себе живой запрос формирования аутентичного поведения, что, несмотря на интеллектуальные сомнения, он может найти смысл человеческого существования. Вера в бога одновременно означает и то, что удовлетворение этого желания, достижение самой святой цели, зависит не только от него самого, но и от определенных, выявляющих его личные способности, факторов истории развития мысли /на языке теологии -- от милосердия Божия/, и что он, как верующий человек, заранее готов принять к сведению возможную неисполнимость "здесь и сейчас" его запроса, то есть осмыслить исполнимость своих личных желаний в эсхатологических перспективах превращения бытия в аутентичное.

-- И-и в воскресение Лазаря веруете? -- Ве-верую. Зачем вам все это? -- Буквально веруете? -- Буквально. /III, 5/ Раскольников в духе евангельской традиции верит в чудо, что означает, что и в случае осознания этой традиции, согласования ее с другими традициями и с индивидуальными знаниями у него есть возможность преодолеть односторонность, ошибочность абсолютизации интеллекта, исходящей из характерного именно для данного времени понимания программы гуманизма. Чудо, то есть принятие к сведению действительности, значимости опыта бытия, не выводимого с отвлеченной отправной точки зрения интеллекта, трансцендентного для познавательной способности, разумеется, не означает отказа от разума, не ведет к иррационализму, не влечет за собой прекращения интеллектуально мотивированной активности. Герой "Преступления и наказания", таким образом, не непоследователен, когда, хотя и верит в чудо, не основывает свою жизнь на его ожидании, когда чувствует своей

задачей взвешивать возможности и препятствия, встречающиеся на предстоящем человечеству пути. Если его стремления, предложенные решения все же противоречивы, объяснением этому служит единственно лишь то, что он с открытого для него горизонта истории развития мысли не находит способа привести в гармонию интеллект и традицию: он не в состоянии интеллектуально осветить действие традиции, ее человеческое значение, или ему не удастся увидеть и признать ограниченность значимости интеллекта, не нанеся ущерба стремлению к осмысленности. История о воскрешении Лазаря в то же время фигурирует в романе не только как одно из многих чудес, но и как чудо воскрешения тела, как чудо, прославляющее тело, наряду с душой и духом. Как признается Раскольников несколькими строками выше в разговоре с Порфирием, он верит в "новый Иерусалим", во всеобщую справедливость, которая должна воцариться в конце истории, и ни за что не согласится, как платоник, отвергать этот мир, отвергать тело, принадлежащее по мнению платоника к миру теней. Подчинение тела /и души/ интеллекту, своеобразный аскетизм героя, применимы лишь к тому вынужденному положению, которое, по его мнению, создает история для людей, стремящихся к конечной точке истории, к грандиозной и светлой цели человечества. Противоречие между теперешним, практическим отрицанием тела и его относящимся к будущему, принципиальным признанием также указывает на то, что Раскольникову не удалось урегулировать отношения между интеллектом и традицией.

Ведь это разрешение крови по совести, этот.. это, по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное... /III, 5/ Проливать кровь со спокойной совестью не только непозволительно, ужасно, но одновременно и невозможно, поэтому, если мы будем понимать каждый элемент этой формулы дословно, то практически становится излишним этого опасаться.

Кто только защищается в сознании своей правоты, и может сказать с более или менее чистой совестью, что он никому не желал смерти, тот, в конечном итоге, не "проливает кровь". Там же, где во время исполнения какого-либо кровавого замысла не раздаётся голос морального протеста, нельзя говорить о "спокойной" совести, поскольку отсутствуют угрызения совести. Возражение Разумихина свидетельствует о том, что в его мышлении вопросы совести и вопросы общественно-практические, которые, действительно, в конечном итоге абсолютно не отделимы друг от друга, недифференцированно смешиваются друг с другом. С одной стороны, в тревоге он думает, что освященное законом действие устраняет проблемы совести, освобождает человека от обязанности отчета перед своей совестью, с другой стороны, он предполагает, что суверенное, спиритуально мотивированное индивидуальное начинание делает заранее излишним поиск юридических обеспечений, исключает закон. Эти два фактора не дифференцируются абсолютно и в мышлении Раскольникова, разрабатывающего свой план, в мышлении человека, который, не имея исторического призвания, чувствует себя побуждаемым к историческому действию, или, как он иронически говорит, слабого человека, воображающего себя сильным, но в его теории эти две сферы и не совпадают. В соответствии с его конфликтным, трагическим видением он полагает, что общество в конце концов не беспомощно по отношению к самозванным великим людям /"...общество ведь слишком обеспечено ссылками, тюрьмами, судебными следователями, котормами, -- чего же беспокоиться? И-и ищите вора!" /III, 5/, великий же человек не обязательно должен быть чудовищем: "Пусть страдает, если жаль жертву... Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца" /III, 5/.

Принцип-то я и убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался... /III, 6/ Противопоставление принципа и закона сделало ощутимой для Раскольникова разницу между интел-

лектом и традицией, но оно по-прежнему указывает и на их неосмыслимую для него двойственность. Хотя он оказался прав в том, что принятие порядка при данном проблемном состоянии истории развития мысли интеллектуально не оправдано, все же закон, сохраненный традицией -- несмотря на сомнительность его интеллектуальной оправдываемости, -- сохраняет свою действительность. Метафизические решения, предложенные немецкой классикой, -- как историко-философская система Гегеля, так и разработанное Кантом описание действия категорического императива, -- потеряли свою действительность, но неизменными все же остаются "звездное небо над нами" и "моральный закон в нас".

О, ни за что, ни за что не прошу старушонке! /III, 6/ Как и всякого другого человека, как своего "ближнего" Раскольнику следует любить и убитую им топором старуху. Условием освобождения от тяжести преступления могло бы стать смягчение непримиримой ненависти, которую он к ней питает. Юноша, однако, -- вполне правомерно -- не желает спасти себя любой ценой; как человек, гонимый жадой веры, запросом осмысленности, он и теперь не хочет в целях обретения душевного спокойствия примириться с несправедливостью человеческих отношений, с бессмысленностью, царящей в мире, то есть не желает мириться со старухой, в которой он видит, в связи с открывшимся ему проблемным положением, символ несправедливости и бессмысленности. Конечно, это гордость, но это вовсе не глупое, раздутое тщеславие, а поведение человека, знающего себе цену и желающего сделать действительными представляемые им ценности.

Бедная Лизавета! Зачем она тут подвернулась!... Странно, однако ж, почему я об ней почти и не думаю, точно и не убивал? ... /III, 6/ В то время как бездушная старуха в определенной мере "заслуживает" свою судьбу, несчастная Лизавета, безусловно, является невинной жертвой. Раскольникова, все же, мучает

воспоминание именно о старухе, так как его ненависть была направлена в полной мере на нее, и его борьба с этими воспоминаниями осмысливается им как борьба с темными силами, воплотившимися в ней. Кроткая Лизавета как бы уже в самый момент своей смерти простила убийцу, старуха же его не отпускает, и, насылая на него мстительных Эриний угрызений совести, доказывая непоколебимость миропорядка, его устойчивость по отношению к любым индивидуально-личностным усилиям, одерживает над ним победу.

...что ж тут, во всем этом, в самом деле, такого особенно преступного с моей стороны, то есть без предрассудков-то, а здраво судя? /IV, 1/ С инстинктивной прозорливостью, с хитрым расчетом, или с сознательным цинизмом Свидригайлов попадает как раз в самую болезненную точку: он приводит в замешательство и ожесточение раздраженного и нервного молодого человека, когда, подобно Раскольникову, называет моральные нормы предрассудком, и в то же время использует этой свой тезис для оправдания недостойного преследования Дуни. Во всем этом особенно оскорбительно то, что теория на вид у него та же самая, но в устах Свидригайлова она приобретает совсем другой смысл, так как личность, которая ее применяет, совсем другая. Возможность такого рода поразительных или пугающих переосмыслений изложенных тезисов указывает на относительную действенность интеллектуально обоснованных теорий и на значимость, наряду с интеллектом, и личностной проблематики.

--... изверг ли я или сам жертва? Ну а как жертва? Ведь предлагая моему предмету бежать со мною в Америку или в Швейцарию, я, может, самые почтительнейшие чувства при сем питал, да еще думал обоюдное счастье устроить! ... -- Да совсем не в том дело, -- с отвращением перебил Раскольников, -- просто-

запросто вы противны, правы ль вы или не правы, ну вот с вами и не хотят знаться, и гонят вас, и ступайте!... /IV, 1/ Когда Свидригайлов, ухватившись за интеллектуальную неразрешимость моральных диллем, бесстрастно обсуждает свое сугубо-личное дело, он обнаруживает мертвенность своей моральной сущности, болезненность своей чувственной жизни, распад своей личности. Раскольников абсолютно прав, когда не желает принимать участия в этой игре, когда дает понять своему назойливому гостю, что для продолжения интеллектуальной дискуссии есть определенные условия, которым Свидригайлов не отвечает. Свидригайлов -- чудовище, и мы утверждаем это не потому, что нам удалось разрешить выдвинутую им дилемму, а потому, что он вообще выдвинул такую дилемму, потому, что он в состоянии так холодно взвешивать этот касающийся его личности, непосредственно на его личность направленный вопрос. Его предложение, которое с чисто формальной точки зрения может показаться безупречным, именно потому и нечестно, что оно возникает исключительно как одна из принципиальных возможностей, что он ни на минуту не отождествляется по-настоящему со своим планом, не в состоянии поставить на него свою экзистенцию. И не потому, что он эгоистически, расчетливо бережет себя, а потому, что будучи рабом своих сладострастных желаний, он безответственно рискует как своей личностью, так и личностью другого.

-- Марфу-то Петровну вы тоже, говорят, уходили? -- грубо перебил Раскольников. -- А вы и об этом слышали?... Ну, насчет этого вашего вопроса, право, не знаю, как вам сказать, хотя моя собственная совесть в высшей степени спокойна на этот счет. /IV, 1/ Свидригайлов, душа которого поражена болезнью, не имеет представления о том, что значит спокойная совесть человека, которым движет вера, убеждение, который пронизан со-

знанием выполнения своего долга, и который в то же время открыт для мира и для всех его проблем. Если он спокоен, то только потому, что уже не действует тот моральный иммунитет, который, если и не всегда может уберечь человека от неприемлемых желаний или действий, все же бурным протестом дает им должную характеристику. Омертвление совести, утрата защитного рефлекса, есть начало того процесса спиритуального распада, который приводит его к последнему безразличию, к мучительному отвращению ко всему существующему и к себе самому.

... господину, отхлеставшему немку, глубоко не сочувствую, потому что и в самом деле оно ... что же сочувствовать! Но при сем не могу не заявить, что случаются иногда такие подстрекательные "немки", что, мне кажется, нет ни единого прогрессиста который бы совершенно мог за себя поручиться. С этой точки никто не посмотрел тогда на предмет, а между тем эта точка-то и есть настоящая гуманная, право-с так! /IV, 1/ Тирада Свидригайлова выставляет в смешном виде односторонность сентиментальной филантропии, которая, исходя из мысли об исконной доброте человеческой природы, с наивной некритичностью считает устойчивым фундаментом добрые намерения "честных, простых людей". За определенной чертой применимость принципов, которые должны послужить основой интеллектуального обоснования "прогрессивных" устремлений, становится сомнительной ввиду того, что они всегда таят в себе -- и это естественно -- определенный элемент некритичности /несмотря на провозглашенную критическую программу/, так как безусловно полагаются на "темные" творческие глубины силы воображения. История, обсуждаемая иронически, призвана указать на то, что нормы поведения, выработанные интеллектуальным путем, жизнь по определенным принципам превышает человеческие возможности и что иногда неизбежны нарушения этих принципов, которые на данном этапе истории

развития мысли являются очень даже понятными, или как говорит Ницше, "человеческими, очень даже человеческими". Однако, эту "настоящую гуманную" точку зрения из-за противоречивости, заключенной в ней самой, едва ли можно представлять; отказавшийся от принципов и не умеющий по-новому обосновать гуманность человек не может ссылаться на гуманность, так как, потеряв сознание идентичности, он обречен на судьбу Свидригайлова. Представляя определенные элементы аристократической ментальности и насмехаясь над узостью строгой плебейской морали, Свидригайлов безусловно расширяет горизонт видения, его взгляд на вещи безусловно более "широк", чем взгляд Разумихина, и даже, в определенном отношении, чем взгляд Раскольникова, но провозглашение "широкости" в качестве программы указывает на то, что, несмотря на весь свой цинизм и скепсис, и он не свободен до конца от иллюзий по отношению к возможностям интеллекта, так как -- если и не со страстной принципиальностью, то с какой-то методической беспринципностью -- он все же считает, что достижение полноты бытия может быть целью индивидуальных усилий человека.

За границу я прежде ездил, и всегда мне тошно бывало. Не то чтоб, а вот заря занимается, залив, Неаполитанский, море, смотришь, и как-то грусто. Всего противнее, что ведь действительно о чем-то грустишь! Нет, на родине лучше: тут, по крайней мере, во всем других гланишь, а себя оправдываешь. /IV, 1/

К аристократическим чертам в поведении Свидригайлова относится его гедонизм, эстетизм, пристрастие к факторам чувственной культуры. Однако, его современную /не античную/, ищущую вечного и бесконечного натуру не может удовлетворить исключительность, автократия красоты, которая вызывает в нем чувство бесцельности, бессмысленности, скуки и неустраимой -- так как она идет изнутри -- беспричинной печали. Аристократическая тра-

диция наслаждения искусством и меценатства^а, выработанная мышлением Нового времени, объединила средневековый опыт невозможности обосновать человеческий феномен эстетически и опыт безусловной человеческой ценности красоты, когда признало, что любитель и покровитель искусства может за счет аристократического сознания своей ответственности выйти из мира самодовлеющей красоты, созерцаемого совершенства, и, как бы выполняя универсальную человеческую миссию, "передавать" этот мир другим слоям общества, удовлетворяя тем самым свой запрос полноты. Эстетизм же Свидригайлова, ввиду измельчания ролей, лишен аристократической ответственности, и этот проявляющийся в модели его поведения недостаток он карикатурно возмещает характерной для плебеев, стремящихся к свободе, критикой общества, "во всем других винит". Не вызывает сомнений, однако, что сознание комической половинчатости своего решения, циническое рефлексирование на свое "самооправдание", все же указывают на "широкость" аристократического сознания, способного без предрассудков принять "все человеческое".

-- Нам вот все представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится. /IV, 1/ Гедонизм Свидригайлова, отсутствие у него аристократического сознания ответственности мотивированы не только, и не столько, морально или социально /разумеется, не может быть и речи о том, что в романном мире Достоевского вообще отсутствуют моменты моральной или социальной ответственности/: это явление получает, прежде всего, метафизическое объяснение. Разочарование Свидригайлова, так же как и катастрофа Раскольникова, делает ощутимой неприемле-

мость такого мышления, которое исходит из фикции безусловности интеллекта. Конечными являются не только интеллектуальные возможности человека, а конечны и возможности интеллекта как такового, и потому метафизическое понятие божества, наделенного в отличие от человека бесконечными интеллектуальными возможностями, всемогущего и вечного, пребывающего вне времени и пространства, ведет к абсурду, так как оно не в состоянии обеспечить осмысленности бытия, гармонического проявления человеческого феномена. Свидригайлов вполне логично представляет себе конечной и закрытой эту невыносимую, поскольку она не может придать смысл человеческому существованию, дурную бесконечность. Правда, герой Достоевского не философ; этот играющий циничными двусмысленностями персонаж не прилагает ни малейших усилий для того, чтобы преодолеть свою раздвоенность, выйти из круга своего частного существования, вызывающе основывает всю свою мудрость на своем ограниченном опыте. Однако, в конце концов, кто из читателей может взять на себя всю ответственность за то, чтобы, вслед за Раскольниковым, исключить Свидригайлова из числа людей, и, не приняв во внимание этот, так сказать, из ряда вон выходящий пример, или же посчитав его распадающуюся личность приемлемой жертвой с точки зрения великой цели, искать, идя по этому пути, всеобщего блага человечества. Этот распущенный провинциальный помещик в концепции Достоевского не какое-то случайное явление, с которым можно не считаться, или, тем более, он не просто искушающий человека черт, которого доброго люди стараются как можно скорее прогнать; Свидригайлов -- носитель определенной части человеческого феномена, отказ от которой наносит урон полноте, необходимой с точки зрения выработки норм аутентичного поведения.

-- Нет, вы вот что сообразите... -- назад тому полчаса мы друга еще и не видавали, считаемся врагами, между нами нере-

шенное дело есть; мы дело-то бросили и звона в какую литературу заехали! Ну, не правду я сказал, что мы одного поля ягоды? /IV, 1/. Автономный Раскольников прогоняет злого соблазнителя своей сестры, как только тот заводит речь о девушке, однако необычный гость все же привлекает к себе его внимание, когда речь заходит о таких вопросах, которые выходят за рамки конкретных жизненных ситуаций. Все это вполне естественно, ведь Раскольников не практик и не ригорист, чье поведение определяется лишь этическими принципами; интеллектуальный запрос полноты заставляет его без всяких колебаний принимать импульсы, идущие из самых разных источников, и он не считает заранее неприемлемыми даже доводы "отвратительного" черта - Свидригайлова. Его партнер, разумеется, пытается именно с этой интеллектуальной стороны подорвать его моральную устойчивость. Открытость Раскольникова, несмотря на безусловно таящийся в ней риск, не только не ошибка, а единственный способ сохранения человечности, избегания лживых, фальшивых размежеваний. Для Раскольникова непрощенная навязчивость Свидригайлова, его цинически вызывающие сопоставления, означают моральную муку, но может ли Раскольников считать эти попытки сближения абсолютно неправомерными, необоснованными, и в качестве таковых категорически их отвергнуть?

...не привилегию же в самом деле взял я делать одно только злое... - Нимало. После этого человек человеку на сем свете может делать одно только зло и, напротив, не имеет права делать ни крошки добра, из-за пустых принятых формальностей. Это нелепо. /IV, 1/ Свидригайлов правильно подчеркивает интеллектуальную неопределимость личности, до самой смерти длящуюся "незаконченность" человека, бесконечные возможности "падений" и "оправданий". Но, как всегда, он, ввиду своей аморальности, применяет общий тезис к Такой конкретной жизненной ситуации, к которой тот неприменим, намеренно не при-

нимает эту ситуацию во внимание. Автономный Раскольников правильно решает отказаться от его великодушного предложения при сложившихся условиях, и по отношению к этому решению мы должны считать вторичной и не отражающейся на этом решении теоретическую возможность добрых намерений Свидригайлова. Этим предполагаемым добрым намерениям придаст достоверность его будущее самоубийство, которое выразит вынесенный им самому себе приговор, когда он, увидев, что он не способен к последовательному осуществлению своих намерений, поймет, как может сделать достоверным свое благое намерение человек, слову которого нельзя доверять.

Она чистая. Она так верит, что во всем справедливость должна быть, и требует... И хоть мучайте ее, а она несправедливого не сделает. Она сама не замечает, как это все нельзя, чтобы справедливо было в людях, и раздражается... Как ребенок, как ребенок! Она справедливая, справедливая! /IV, 4/ Для Сони любовь, безусловное чувственное приятие людей, является таким духовным фактором, за счет которого она может достигнуть определенной спиритуальной независимости от ужасных жизненных обстоятельств, с помощью которого она может защитить целостность своей личности. Поэтому она всеми силами оправдывает и чувственно безусловно принимает своих родителей, виновных по отношению к ней. Соня верно оценивает страсть Катерины Ивановны к справедливости, ее чистое сердце, но под влиянием преувеличенно высокого запроса любви, принуждающего ее провозгласить любовь абсолютом, она не принимает во внимание, что истерические ребяческие искания справедливости, предопределяющие поведение ее мачехи, являются ее главной слабостью и причиной многочисленных заблуждений или непростительных поступков. Именно поэтому она послала Соню на улицу и подвергла слишком сильным испытаниям моральную стойкость и без того слабого и ждущего любовного понимания Мармеладо-

ва. На отсутствие у нее моральной силы указывает и то, что доводя и себя до сумасшествия своим безумным поведением, она никогда не оказывается способной признать свои заблуждения, не только не корректирует их, но даже и не осознает того, что она делает. Признание ошибок, допущенных Катериной Ивановной, вовсе не обязательно должно уменьшить привязанность к ней Сони, ведь у человека, способного к аутентичному поведению, то есть у человека автономного и в то же время признающего границы автономии, любовь и признание заблуждений любимого существа вовсе не исключают друг друга.

-Нет! нет! Не может быть, нет! - как отчаянная, громко вскрикнула Соня, как будто ее вдруг ножом ранили. - Бог, бог такого ужаса не допустит!... - Других допускает же. /IV, 4/ Соня, которая для того, чтобы обеспечить своим любимым кусок хлеба, принесла неоправданно большую жертву, не будучи в состоянии представлять интеллектуальный запрос полноты, судя по ее поступкам, в сущности ведет себя так, будто она считает бога обязанным заботиться о благе людей в этом мире. Хотя глубокое чувство собственной вины предохраняет ее от того, чтобы фаталистически считать свое состояние полной униженности относящимся к самой природе вещей и принимать раздраженные тирады своей мачехи за выражение божественного откровения, все же кажется, что когда она не желает даже предположить, что полный распад семьи может произойти несмотря на принесенную ею жертву, то это угрожает ее рассудку. Но, как это раскрывается перед стремящимся проникнуть в тайну поведения девушки Раскольниковым, Соница вера в чудо, соединенная с сознанием вины, способна обеспечить целостность личности этой несчастной девушки. Мы знаем, что Раскольников и сам верит в чудо, однако в его мышлении, в его поведении, поскольку они мотивируются задачей представительства запроса полноты, то есть потребностью интеллектуального видения смысла миро-

вого порядка, вера в чудо, укоренная в традиции, непосредственно не может проявить себя. Встреча с Соней, с этой греховной, но безусловно верящей в возможность душевного и телесного воскресения человека девушкой, возникновение между ними личностных отношений потому и становится для Раскольникова таким особым переживанием, что оно открывает возможность, чтобы его полная понимания помощь стала бы чудом в жизни другого человека, потому что это переживание способствует актуализации его скрытой веры в чудо. Раскольникова Соне, так же как и Соне Раскольникову, воистину "бог послал", так как проблемы каждого из них, равно как и таящиеся в мучительном переживании ими этих проблем человеческие возможности, до сих пор были для другого совершенно неизвестны, находились вне интеллектуального кругозора каждого из них.

Надо же, наконец, рассудить серьезно и прямо, а не по-детски плакать и кричать, что бог не допустит! Ну что будет, если в самом деле тебя завтра в больницу свезут? Та не в уме и чахоточная, умрет скоро, а дети? Разве Полечка не погибнет? Неужели не видала ты здесь детей, по углам, которых матери милостыню высылают просить? Я узнавал, где живут эти матери и в какой обстановке. Там детям нельзя оставаться детьми. Там семилетний развратен и вор. А ведь дети - образ Христов: "Сих есть царствие божие". Он велел их чтить и любить, они будущее человечество... - Что же, что же сделать - истерически плача и ломая руки повторяла Соня. /IV, 4/ Хотя сознание собственной вины и вера в чудо и в крайних ситуациях поддерживают в Соне идентифицирующее сознание, целостность ее личности, эта несчастная девушка не автономна, у нее нет побуждений для представительства интеллектуального запроса полностью, и она не может разобраться в пугающих ее вопросах, во встающих перед ней проблемах. Конечно, она беспокоится за своих близких, приходит в отчаяние от подстерегающих их опасностей, но поскольку она не признает ответственности своих роди-

телей за создавшееся катастрофическое положение, она не в состоянии его объяснить, интеллектуально бессильна перед демоническими внушениями Раскольникова. Как человек, который не понимает самого себя, который не знает, что она стала жертвой совершенного против самой себя преступления не только из-за материальных условий, но и потому, что уступила душевному принуждению, создавшемуся по вине ее родителей, она не может объяснить Раскольникову бессмысленность, ошибочность его скрытых под ораторскими вопросами предложений. Соня от чистого сердца любит своих родных, но она не сделает для них ничего такого, что ей не позволяет сделать ее совесть, то есть что ей не предписывает ее излишняя, ущемляющая автономность ее личности, зависимость от них.

За границу поляк убежит, а не он... В глубину отечества убежит, что ли? Да ведь там мужики живут, настоящие, посконные, русские; этак ведь современно-то развитый человек скорее острог предпочтет, чем с такими иностранцами, как мужички наши, жить, хе-хе! /IV, 5/ Порфирий Петрович указывает на "беспочвенность" Раскольникова, этого молодого интеллигента, перенявшего западные идеи и в должной мере не считающегося с условиями своей страны. Не имеющий почвы интеллигент, сам того не зная, приспособливает пришедшие с Запада принципы к своему особому русскому взгляду на вещи, но в то же время такая спонтанная адаптация воспринятой идеи, более или менее случайное приспособление ее к собственному сознанию не может его вполне удовлетворить; в результате в исключительных русских условиях очень быстро становятся ощутимыми пределы идеи, те границы, за которыми она уже не действует. Таким образом, экспериментирующий с применением идей герой "витает" между европейскими духовными течениями и своей домашней действительностью, в конечном итоге он, к сожалению, оторван и от идеи, и от действительности, лишен возможностей как упорядоченного,

гармоничного, интеллектуально-корректного объяснения своей духовной позиции, так и ее действенного, аутентичного использования.

...Остроумие, по-моему, великолепная вещь-с; это, так сказать, краса природы и утешение жизни, и уж какие, кажется, фокусы может оно задавать, так что где уж, кажется, иной раз угадать какому-нибудь беднякскому следователю, который притом и сам своей фантазией увлечен, как и всегда бывает, потому тоже ведь человек-с! Да натура-то беднякского следователя выручает-с, вот беда!... Зеркало натура, зеркало-с, самое прозрачное-с! Смотри в него и любуйся, вот что-с! /V, 5/. Рассуждающий о взаимоотношениях ума и натуры Порфирий Петрович выражает надежду на то, что его "психология" может быть сильнее, успешнее, чем "математика" Раскольникова, так как в отличие от стремящегося к максимальному рациональному контролю, не считающегося с конечностью человеческого разума противника, он хочет поставить на службу своим целям и не познавший себя бессознательный дух, природу. В свете концепции Достоевского, однако, не природа призвана одержать победу над индивидуумом, придающим интеллекту сверхчеловеческое значение, так как и природа является лозунгом того придающего интеллектуальности абсолютного значения сциентического мышления, неприемлемость которого доказывается смысловым целым художественного произведения, стремящегося вовлечь в сферу человеческого феномена трансцендентную для познавательной способности традицию.

- Что такое "благороднее"? Я не понимаю таких выражений в смысле определения человеческой деятельности. "Благороднее", "великодушнее" - все это вздор, нелепости, старые предрассудочные слова, которые я отрицаю! Все, что полезно человечесеству, то и благородно! Я понимаю только одно слово: полезное! Хихикайте как вам угодно, а это так! /V, 1/.

Лебезятников был бы абсолютно прав, если бы он утверждал только, что Лужин не имеет права произносить такие слова, как "благородный", "великодушный", однако он вообще отрицает человеческое значение спиритуального фактора. Причиной этого немыслимого утверждения и вытекающих из него многочисленных смешных выводов Лебезятникова является то, что, поскольку он не имеет никаких инспираций, его ментор, Лужин, полностью ограничивает его интеллектуальный кругозор. Разумеется, мы знаем в свете дилеммы Раскольникова, что отрицание человеческого значения спиритуальности имеет определенную актуальность в истории развития мысли, и Лебезятников именно поэтому обладает проблемным сознанием, чувствует себя компетентным в дискуссии, касающейся больших, всеобъемлющих проблем человеческого бытия. Не имея действенной идеи, будучи не способным гармонически представлять запрос полноты, Раскольников также не может в создавшемся положении интеллектуально обосновать свое поведение, но в результате личностной автономии и мотивированности к представительству запроса полноты он признает недостатки своего поведения и, имея шансы на успех, приступает к их устранению. У попавшего в плен таких взглядов, которые не имеют никаких связей с его личностью, и потому разбросанного, бестолкового Лебезятникова же нет почти никаких возможностей понять комичность своего глупого поведения и перестать играть унижительную роль шута.

Внушите этой глупой твари, что не смеет она так обращаться с благородной дамой в несчастье, что на это есть суд... /V, 3/. Катерина Ивановна бьется в тисках пошлости. Обстоятельства сложились так, что она попала в среду, которая не признает - потому что по-настоящему не знает - запросов интеллектуально и чувственно образованного, обладающего тонким вкусом человека, и не только не способна соответствовать этим запро-

сам, но даже насмехается над ними, когда они бывают выражены. Морально сломленная Катерина Ивановна теряет всякую выдержку, она уже не способна к тому, чтобы в сознании своего более высокого развития взять на одну себя тяжесть преодоления культурного разрыва между собой и окружающими ее людьми, и когда она, вербально провозглашая свое "благородство", оскорбляет других и тем самым навлекает оскорбления и на себя, она, как говорится, и сама начинает "по-волчьи выть", постепенно приспособливается к окружающим и, ссорясь с ними, собственно опускается до их уровня.

Лужин... .. если б он захотел или как-нибудь в расчеты входило, ведь он бы упрятал вас в острог-то, не случись тут меня да Лебезятникова! А? - Да, - сказала она слабым голосом, - да! - повторила она, рассеянно и в тревоге. /V, 4/ Раскольников не намерен и еще не в состоянии признать "чудо", которое означает их встреча, и все произошедшее объясняет случайностью. Нет сомнения в том, что в сложившемся неприемлемом положении, вследствие полной неупорядоченности в человеческих делах, случайность становится господином положения, и может произойти действительно много ужасных вещей. Но против той непоколебимой решимости, с которой Соня и Раскольников берут на себя страдание, с которой они становятся опорой друг для друга, случайность бессильна, и если в жизни людей такое поведение действительно осуществится, не приведет ли это когда-нибудь к тому, что бессмысленная случайность вообще вытеснится из жизни, не приведет ли это к осмысленности человеческого существования?

...если бы вдруг все это теперь на ваше решение отдали: тому или тем жить на свете, то есть Лужину ли жить и делать мерзости, или умирать Катерине Ивановне? То как бы вы решили: кому из них умереть? Я вас спрашиваю. /V, 4/ Перед нами опять модель отвлеченной крайней ситуации, подсказанная интеллект-

туальной проблемой волюнтаристского действия, мнимой неизбежностью совершения преступления во имя счастья человечества. Но кто же создаст такое положение, которое само собой едва ли может возникнуть с такой непреложностью, а если и возникнет, кто же может с полной интеллектуальной компетентностью решить, что упомянутая дилемма на самом деле существует как реальность? Если же речь идет просто о том, что Лужин покушается на жизнь Катерины Ивановны, и у кого-либо есть возможность предотвратить покушение, что же может помешать ему в том, чтобы будучи автономным существом, зная, что он должен предпринять, он остановил убийцу? Совершенно очевидно, что эти излишне запутывающие положение псевдопроблемы создаются мышлением, придающим интеллекту абсолютное значение, и потому не способным разобраться в человеческом феномене. Как точно здесь возражение Сони! - "Зачем вы спрашиваете, чему быть невозможно? - с отвращением сказала Соня... - Да ведь я божьего промысла знать не могу... И к чему вы спрашиваете, чего нельзя спрашивать? К чему такие пустые вопросы? Как может случиться, чтоб это от моего решения зависело? И кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить?..." Человек только тогда может быть человеком, только тогда может, как гуманист, сохранить личностную гуманность внутри европейской традиции, если он верит в осмысленность бытия и в историческое осуществление осмысленности бытия, на языке традиции - в "божественное провидение". По отношению же к историческому процессу превращения бытия в осмысленное попытки решить последние вопросы человечества исключительно интеллектуальным путем представляются излишними и бессмысленными.

...ну что тебе в том, если б я и сознался сейчас, что дурно сделал? Ну что тебе в этом глупом торжестве надо мною? /V,
4/ Раскольников не в состоянии рационально осознать, что он ошибся, у него нет и не может быть - поскольку он обладает

проблемным сознанием - идеи, то есть он не может в деле отчета перед своей совестью положиться на интеллектуальное самосозерцание, не может считать сознание вины внутренним делом суверенного индивидуума. В то же время вполне правомерный интеллектуальный запрос полноты должен требовать от него, чтобы он, очистившись от вины, освободившись от ее груза, оставался бы способным представлять полноту. Его трагедия, причина взятых им на себя неизмеримых страданий состоит в том, что, хотя это двойное требование не может быть выполнено на открытом для него горизонте истории развития мысли, он в конечном итоге никогда не снижает своих запросов, остается до конца верным двойному требованию освобождения от вины и достижения полноты. Соня, личностные отношения с ней, необходимые ему для того, чтобы без утраты здравого смысла, без надлома своей личности он смог бы противопоставить стремлению к рациональному пониманию истины требование сохранения моральной целостности. Раскольников знает, что в первую очередь не Соня, а он нуждается в раскаянии, но он не может осмыслить это интуитивное знание, и потому ему легче разобраться в своих вопросах, если он хотя бы на время припишет другому потребность в покаянии, сделает представителем парадоксальной логики раскаяния такого другого человека, у которого, несмотря на его полное принятие сообщества с другими людьми, рефлексy рационализма не расходятся с голосом совести, с моральным опытом.

- Я ведь только вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зло-
вредную. - Это человек-то вошь! - Да ведь и я знаю, что не
вошь... /V, 4/ Навязчивой идеей рационалиста, ощущающего границы своей модели поведения, является такое положение, при котором можно было бы вынести абсолютное решение, крайняя ситуация. Старуха-процентщица - "вошь" в том смысле, что кажет-

ся, будто она занята только удовлетворением своих материальных потребностей и лишена всяких духовных и интеллектуальных человеческих ценностей. Если бы это было действительно так, если бы можно было вынести последний и абсолютный приговор живой личности, то и в этом случае бесполезность существования старухи нельзя считать доказанной даже и на основании этого спиритуального по своему характеру приговора. Деятельность старухи-процентщицы как необходимый элемент практики может быть неотчуждаемой частью человеческого феномена. Бунтующий Раскольников, однако, видит лишь связывающий его запрет, но осмыслить его при занимаемой им позиции не может.

А старушонку эту черт убил, а не я... /V, 4/ Дело, совершенное без убеждения, без веры, без идеи отчуждается от своего носителя, но если бы Раскольников принял это отчуждение к сведению как неизбежный факт, он отказался бы от попыток восстановления единства своей личности; таким образом, если он и не мог принять самого себя для того, чтобы представлять свое намерение, он все же должен был хотя бы принять свое действие впоследствии, ведь в сознании своей вины, в добровольном принятии на себя всей ответственности открывается возможность достижения внутреннего единства. В признании власти "черта" мы должны видеть тот характерный для мышления Нового времени опыт, согласно которому сохранение интенсивности морального чувства в конечном итоге нужно считать задачей, превышающей интеллектуальные возможности индивидуума. Напрасно Раскольников был автономным существом; когда он на опыте ощутил практику и следовал запросу интеллектуальной полноты, то есть когда он вышел из пределов спонтанно возникающих жизненных ситуаций, голос категорического императива перестал руководить его решениями, и надежда на достижение духовной и душевной независимости существует для него лишь потому, что он, имея в своем распоряжении традицию, с одной

стороны, принимает "первородный грех", безличное сообщество с существующим человечеством, а, с другой стороны, готов представлять задачу формирования аутентичного поведения.

Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем, вслух:

"Я убил!" Тогда бог опять тебе жизнь пошлет. Пойдешь? Пойдешь? /V, 4/ Раскольников один не может справиться со своими проблемами, он должен разделить их с Соней, но у Сони нет возможности простить ему его вину, она только может сказать - поскольку это позволяют сделать их личностные отношения, - что он должен сделать для того, чтобы освободиться от груза своей вины. Поскольку вина имеет не только интеллектуальную природу, она не может быть снята всего лишь словом в сфере личностных отношений. Вина, если понимать ее в ее катастрофической сущности, подрывает основы бытия, замутняет "колодезь жизни". Именно поэтому Раскольников и должен выйти на перекресток к не имеющим с ним никаких душевных или духовных связей людям, к равнодушной и безличной толпе, которая, как это показывает случай с Мармеладовым или с Катериной Ивановной, скорее склонна к тому, чтобы насмехаться и стыдить человека, чем к тому, чтобы с сочувствием и любовью понять его. Он должен поцеловать землю - символ всеобщего и предшествующего всяким сознательным размышлениям существования, от которой он, совершив свое дело, отошел, чтобы вновь почувствовать смысл своего уединенного, сознательного существования, чтобы снова жить.

Потом еще, пожалуй, содрогнется, когда вспомнит, что я теперь ее обнимал, скажет, что я украл ее поцелуй! - А выдержит эта или не выдержит?... - Нет, не выдержит; таким не выдержать! Этикие никогда не выдерживают... - И он подумал о Соне. /V, 5/ Счастливо освободившаяся от притязаний соблазнителя -

Свидригайлова и избежавшая роковых последствий своего жертвенного плана Дуня постепенно оказывается вовлеченной в светлый мир доброго, но несколько ограниченного, не имеющего проблем Разумихина. К миру людей, считающих - в силу счастливого стечения обстоятельств в их судьбе - действительность автономного поведения безусловной, Раскольников относится с подозрением, такой мир ему чужд. Как человек, который знает, что преступление и страдание являются в силу неаутентичности бытия неотчуждаемыми элементами человеческого феномена, и который неспособен интеллектуально осветить с данного историей мысли горизонта этот опыт, он видит человечество разделенным на две неспособные понять друг друга части, считает пропасть, образовавшуюся в данный момент между ним и сестрой, непреодолимой.

- Что? Священника?.. Не надо... Где у вас лишний целковый?
... На мне нет грехов!... Бог и без того должен простить...
Сам знает, как я страдала!... А не простит, так и не надо!
... /V, 5/ Полупомешанная Катерина Ивановна сама не знает,
что она говорит. Произнесенные ею с титанической гордостью слова, обращенные к богу, так же неправомерны в ее устах, так же не соответствуют ее положению, как и речи о ее благородном происхождении, произнесенные при ссорах с соседями. Ей очень и очень необходимо прощение, необходимо, чтобы кто-нибудь снял с нее невыносимый груз ее загубленной, бессмысленной жизни. Ей нужно было бы признать, что и она была виновной, что она легкомысленно покинула родной дом, вручила свою судьбу недостойным людям, и часто несправедливо изливала свою горечь на мужа и падчерицу, с глупой, смешной заносчивостью похвалилась перед свидетелями своей нищеты светлыми воспоминаниями о прошлом. При этом, однако, не вызывает сомнений, что ее наивная страсть к правдоискательству отно-

сится к самым привлекательным чертам ее личности.

- Э-эх! Человек недоверчивый! - засмеялся Свидригайлов. -
Ведь я сказал, что эти деньги у меня лишние. Ну, а просто,
по человечеству, не допускаете, что ль? Ведь не "вошь" же
была она /он ткнул пальцем в тот угол, где была усопшая/,
как какая-нибудь старушонка процентщица. Ну, согласитесь,
ну "Лужину ли, в самом деле, жить и делать мерзости, или ей
умирать?" И не помоги я, так ведь "Полечка, например, ту-
да же, по той же дороге пойдет..." Он проговорил это с видом
какого-то подмигивающего, веселого плутовства, не спуская
глаз с Раскольникова. Раскольников побледнел и похолодел,
слыша свои собственные выражения, сказанные Соне. /V, 5/
То, что Раскольников принял сообщество с человечеством в страдании и преступлении, то, что он признал свою принадлежность к человечеству в целом не только в духе личностной программы гуманизма, а принял и независимую от сознательной воли, предшествующую ей безличную причастность к роду человеческому, сообщество в "первородном грехе", дало возможность Свидригайлову почувствовать, несмотря на всю уродливость его натуры, свою человечность. Полемизируя с теорией Раскольникова, но в полном соответствии с открывшимся перед молодым человеком после убийства опытом, он спрашивает: неужели же и в самом деле не существует какой-либо связывающей всех людей человечности? Представляющееся само по себе искусственным композиционное решение, согласно которому Свидригайлов подслушивает разговор Раскольникова с Соней, становится органическим и содержательным компонентом концепции Достоевского, ведь проникновение Свидригайлова в тайну Раскольникова не ведет действие по пути произвольного усложнения интриги. В конце концов тот факт, что Раскольникову приходится услышать свои собственные сло-

ва из уст другого, пробуждает в нем не только страх разоблачения, но и чувство отвращения и ужаса от того, что интимное признание вышло из естественного круга, что непосвященные люди насмеются над ним, и впридачу очень трудно оспаривать относительную правомерность таких насмешек. Права, как видно, Соня: тайну невозможно и не должно держать в частной сфере, каким-то образом она касается и других, частное существо человека в определенном отношении принадлежит не только ему, а отчасти и всем остальным. Интимное личностное признание и открытое признание вины в полной мере неотделимы друг от друга. Открытое покаяние Раскольникова, несколько облегчая его положение, начинается еще до принятия им окончательного решения.

А насчет Миколки ... он вроде как бы художника какого-нибудь. Невинен и ко всему восприимчив. Сердце имеет; фантаст. Он и петь, он и плясать, он и сказки, говорят, так рассказывает, что из других мест сходятся слушать... А известно ли вам, что он из раскольников, да и не то чтоб из раскольников, а просто сектант; у него в роде бегуны бывали, и сам он еще недавно, целых два года, в деревне, у некоего старца под духовным началом был... Да куда? просто в пустыню бежать хотел! Рвение имел, по ночам богу молился, книги старые, "истинные" читал и зачитывался. Петербург на него сильно подействовал, особенно женский пол, ну и вино. Восприимчив-с, и старца, и все забыл. Известно мне, его художник один здесь полюбил, к нему ходить стал, да вот этот случай и подошел! /IV, 2/ Функцию медиатора между демоническим духом главного героя и, скажем, приземленной беспроблемностью Настасьи, служанки квартирной хозяйки Раскольникова, выполняет образ добровольно и безвинно принимающего на себя обвинение в убийстве помощ-

ника маляра Миколки. Для этого мальчика осталась совершенно чуждой система мышления нового времени, он ничего не знает о задаче совмещения интеллектуального запроса полноты и личностного переживания идентичности, неизбежной и обязательной для каждого цивилизованного человека, но он уже вышел из состояния духовной и душевной бессознательности, он уже хочет решать спиритуальные вопросы самостоятельно, не прибегая к традиционным авторитетам. Поскольку его обостренная интеллектуально-чувственная восприимчивость, ввиду власти над ним нерасчлененной народной жизни и отсутствия рациональной упорядоченности впечатлений, не может найти пути к реальностям текущей вокруг него жизни, он хочет "пострадать", приняв страдание, дать место своему накопившемуся интеллектуальному потенциалу. В то время как Раскольников бьется в тисках безличного интеллекта, "логики" и "математики", не способных придать смысл своим механическим действиям, и полагает, что у него нет права любить, так как ум якобы заранее запрещает любить, или же любовь не выводима из разума, для способного беспрепятственно слушаться своей интуиции Миколки любовь - единственный абсолютный закон жизни. Но несмотря на явное различие в программе, разница между студентом, обладающим ложным сознанием, но по существу направляемым потребностью принять сообщество со всем страдающим человечеством и потому принуждающим себя к убийству, и учеником маляра, желающим принять вместо него положенное ему наказание, не такая уж большая.

Теорию выдумал, да и стыдно стало, что сорвалось, что уж очень не оригинально вышло! Вышло-то подло, это правда, да вы-то все-таки не безнадежный подлец. Совсем не такой подлец! По крайней мере, долго себя не морочил, разом до последних столбов дошел /VI, 2/ Радикализм Раскольникова, его упрямая последовательность проистекают не из

ограниченности, характерной для посредственности, а из молодой неопытности и, одновременно, из свежести его чувственной жизни, его морального существа. Если по неопытности, а также в результате обостренной моральной чувствительности теория так быстро завладела им, это в определенной мере можно считать удачей в его беде, так как за такое короткое время это не могло нанести серьезного ущерба его чувственной и моральной восприимчивости. Он получил возможность сопротивляться своей теории, перед которой он, несмотря на свои высокие духовные качества, оказался беззащитным, сумел выработать необходимый для преодоления скрывающийся в ней опасности иммунитет лишь за счет того, что на время позволил ей овладеть собой, за счет того, что учился на собственном горьком опыте, то есть, изжив теорию, опробовав ее, он приобрел необходимый для защиты гуманности опыт - признание ошибочности, бесчеловечности следования только одним теориям.

Мужик убежит, модный сектант убежит - лакей чужой мысли, - потому ему только кончик пальчика показать, как мичману Дыр-ке, так он на всю жизнь во что хотите поверит. А вы ведь вашей теории уж больше не верите, - с чем же вы убежите? /VI, 2/ Мышление нового времени одновременно удовлетворяет и запросу спиритуальной самостоятельности, и дает возможность с помощью личностных решений дать опирающееся на индивидуальное видение объяснение явлениям жизни. Несущий же запрос спиритуальной самостоятельности, но не способный включиться в цивилизованную жизнь, следующий догматическим учениям сектант становится "лакеем чужой мысли". Находящийся в плену своей безжизненной, безличной теории Раскольников также становится пленником чуждого его живому существу учения, но не потому, что он еще не достиг уровня мышления нового времени, а потому, что он ощущает пределы общепринятого формирования

личностных решений, основанного на интеллектуальном видении, ограниченность веры во всемогущество идей. Урок, полученный им в ходе его катастрофического эксперимента, убеждает его в том, что если познавательная способность и не дает достаточных основ для ориентации в последних вопросах человеческого бытия, то все же в поисках новых решений нельзя без ущерба для человечности отказаться ни от требования интеллектуальной освещенности принятых решений, ни от запроса спиритуальной самостоятельности. /Интеллектуальная обоснованность какого-либо решения, а также интеллектуальная освещенность полученного решения есть, конечно, две разные вещи; последнее требование можно осуществить и в случае бессмысленности интеллектуальной обоснованности/

- Ну так что ж, ну и на разврат! Дался им разврат. Да люблю, по крайней мере, прямой вопрос. В этом разврате, по крайней мере, есть нечто постоянное, основанное даже на природе и не подверженное фантазии, нечто всегдашним разожженным угольком в крови пребывающее, вечно поджигающее, которое и долго еще, и с годами, может быть, не так скоро заляешь. Согласитесь сами, разве не занятие в своем роде? /VI, 3/ Раскольников возмущают рассуждения порочного и циничного Свидригайлова, но он вынужден принять к сведению, что с помощью плоского морализирования он не может освободиться от представляемой его собеседником человеческой проблемы. Страдающий как и он сам от отсутствия идеи, как и он не находящий личностного решения Свидригайлов, хотя и другими путями, но все же параллельно с его попытками, ищет суррогатного решения. В то время как Раскольников надеялся найти твердые основы в интеллекте, потлагался на "фантазию", Свидригайлов думает, что он найдет в чувстве не затронутые произвольными умозрениями "природные факторы". Поскольку же фикция мышления нового времени, которая экспериментирует с естественной, научной обоснованностью

человеческого феномена, стала неприменимой, и о ее неприменимости и Свидригайлову известно, его попытки не обещают результатов. Именно поэтому он и говорит о них с таким усталым цинизмом.

Нет ничего в мире труднее прямотушия, и нет ничего легче лести. Если в прямотушии только одна сотая доля нотки фальшивая, то происходит тотчас диссонанс, а за ним - скандал. Если же в лести даже все до последней нотки фальшивое, и тогда она приятна и слушается не без удовольствия; хотя и с грубым удовольствием, но все-таки с удовольствием. И как бы ни груба была лесть, в ней непременно, по крайней мере, половина кажется правдою. /VI, 4/ Со своей аристократической позиции Свидригайлов иронически относится к мешанской иллюзии о том, что универсальная истинность бытия и его осмысленность непосредственно открываются или могут открыться в индивидуальном существовании каждого человека в соответствии с приложенными моральными усилиями. Но образ циничного и распадающегося Свидригайлова одновременно указывает и на то, что подход к вопросам с аристократической позиции, безусловное предпочтение приятной лести, по сравнению с ограниченными по своим возможностям прямотушнем, ни в коем случае не оправданы, так как и то, и другое имеет свою частичную осмысленность. Проблема, однако, проистекает из того, что по существу аристократический, известный по гетевскому "Фаусту", способ нахождения верных масштабов двух точек зрения, уравнивания малого и большого миров, в свете опыта, раскрывающегося в "Преступлении и наказании", уже со всей очевидностью перестал быть актуальным.

..разве для исшаркавшегося развратника рассказывать о таких похождениях, - имея ввиду какое-нибудь чудовищное намерение в этом же роде, - не наслаждение да еще при таких обстоятельствах и такому человеку, как я... Разжигает. - Ну, если

так, - даже с некоторым удивлением ответил Свидригайлов, рассматривая Раскольникова, - если так, то вы и сами порядочный циник. Материал, по крайней мере, заключаете в себе огромный. Сознать много можете, много... /VI, 4/ Непрекращающийся конфликт между запросом полноты и собственным естеством служит для Раскольникова неисчерпаемым источником нового опыта. Этот богатый, расширяющий его кругозор, делающий индивидуальное значимым его существо и рассеивающий основанные на предвзятых иллюзии опыт, конечно, может восприниматься циником и как "материал". Но раскольниковская модель накопления опыта, в противовес "свободной от предубеждений" открытости гонимого за наслаждениями, скучающего Свидригайлова, являются и самым удачным способом сохранения, восстановления свежести, гибкости, духовного и душевного здоровья его личности.

Русские люди вообще широкие люди, ... широкие, как их земля, и чрезвычайно склонны к фантастическому, к беспорядочному; но беда быть широким без особенной гениальности. /VI, 5/ Любимая формула Достоевского - "широкие люди", указывает на восприимчивость к опыту, превышающему сферу интеллектуальной обоснованности, у человека с таким мировоззрением, с таким мышлением, которое еще не вовлекло традицию, возможности, открытые опытом бытия, в решение встающих перед ним проблем, чтобы осветить их интеллектуально. Широкость души и отсутствие традиции связаны друг с другом таким образом, что /см. замечание Свидригайлова: "У нас в образованном обществе особенно священных преданий ведь нет..." /VI, 5/ данные национальной культурой, действующие как рефлексы, особенности взгляда на мир в случае их совпадения с практикой "благотворительно" скрывают тот опыт, который может разоблачить отнесенность этого согласия, его зависимость от определенных условий. В русской культуре, где по наблюдению Достоев-

ского такое совпадение еще отсутствует, осознается, и, ввиду своей неосмысленности, вызывает ощущение катастрофы опыт, который показывает, что задачи удовлетворения спиритуальных запросов индивидуума и гармонического приведения в действие цивилизации могут звучать в унисон. Такой недостаток определенным образом является и большим достоинством, так как ощущение катастрофы ускоряет, предуготовливает преодоление прежнего, основанного на теории познания, взгляда на вещи и способствует формированию новых способов мышления, в основе которых лежит теория бытия, то есть подготавливает признание равноценной с интеллектом, независимой от него, имеющей свой принцип действия традиции, как выявления опыта бытия.

А шельма, однако ж, этот Раскольников! Много на себе перетащил. Большой шельмой может быть со временем, когда вздор по-выскочит, а теперь слишком уж жить ему хочется! Насчет этого пункта этот народ - подлецы. /VI, 6/ То, что Раскольников "шельма", является результатом его "широкости", интеллектуального запроса полноты. Однако, этому качеству не дает развиться элементарное - действующее помимо его воли - стремление сохранить ощущение идентичности. Свидригайлов же, в котором это стремление давно угасло, и который уже почти отпал от традиции, называет этот ограничивающий сознательные стремления фактор "вздором". Этот перегоревший сластолюбец, сравнивая с собой борющегося за формирование своей личности и подвергающего в этой борьбе себя опасностям молодого человека, считая свой собственный путь неизбежным, видит в нем своего духовного наследника. Как это недавно сделал герой, обвинив самого себя, циничный Свидригайлов теперь клеветает на него, когда говорит, что тот, не обладая силой прислушаться к голосу ума, подло "слишком уж" хочет жить. Он не понимает, и не может понять, что Раскольниковым движет не просто неудовлетворенная слепая жажда жизни, а что в его случае жажда

жизни может быть лишь средством: надеждой на достижение относящейся к бытию полноты.

Странно и смешно: ни к кому я никогда не имел большой ненависти, даже мстить никогда особенно не желал, а ведь это дурной признак, дурной признак! Спорить тоже не любил и не горячился - тоже дурной признак! /VI, 6/ Отказавшийся от личностных целей и заботящийся с какой-то "просвещенной" бесстрастностью лишь об удовлетворении чувственности гедонист Свидригайлов, который ни с кем, и даже с самим с собой, не вступает в чувственное сообщество, не только не может любить, но становится неспособным вообще к каким-либо эмоциональным реакциям, в том числе и к ненависти. Его чувственная парализованность - безусловно, "дурной признак", но с его стороны это только фиксирование фактов: именно из верности его определения следует, что у него нет силы изменить свое поведение.

Параллельность образов Свидригайлова и Раскольникова делает особенно ощутимым, сколько живых человеческих ценностей - несмотря на безусловную вредоносность - таят в себе мучительные порывы главного героя, его смертельная ненависть, заполонившая сердце, толкнувшая его в конечном итоге на волюнтаристское выступление, на убийство. Как бы ни было ужасно то, что произошло с Раскольниковым, перед ним остается открытой возможность развития, и таким образом то, что в своей фактичности ужасно, в отношении будущего можно считать "добрым признаком".

...опять образ Дунечки появился перед ним... он два раза успел бы схватить ее, а она и руки бы не подняла в защиту, если б он сам ей не напомнил. Он вспомнил, как ему в то мгновение точно жалко стало ее, как бы сердце сдавило ему... /VI, 6/. Чистая, умная и страстная Дуня даже и в больной душе Свидригайлова вызывает какое-то живое чувство. Очевидно он решается на самоубийство потому, что стыд за свое покушение

против девушки, полное отчуждение от нее, даже и ему вынести не под силу. Но когда он идет к ужасному концу, он возможно принимает его не с полной безнадежностью, не как "погибшая" душа, ведь определенную границу он все же не захотел перейти, он все же сжалился над своей несчастной жертвой за когда-то полученное от нее понимание.

Эта девочка была самоубийца - утопленница. Ей было только четырнадцать лет, но это было уже разбитое сердце, и оно погубило себя, оскорбленное обидой, ужаснувшее и удивившее это молодое, детское сознание, залившее незаслуженным стыдом ее ангельски чистую душу и вырвавшее последний крик отчаяния, не услышанный, а нагло поруганный в темную ночь, во мраке, в холоде, в сырую оттепель, когда выл ветер... /VI, 6/. Описание несчастной жертвы Свидригайлова вызывает перед читателем образ жертвы Раскольникова, бессердечной старухи-процентщицы. Убийство человека - преступление, а старуха была человеком, хотя в заблуждении убийца и хотел считать ее "вошь". Преступление Раскольникова не менее тяжко, чем преступление Свидригайлова, ведь намеренное лишение им жизни старухи, желание ее смерти не менее запрещены заповедью "не убий". И все же главный герой находится в более легком положении, так как он пошел на убийство, не цинично отрицая мораль, а запутавшись в проблеме морального долга, в которой интеллект не может разобраться. Именно поэтому он избрал жертвой такого человека, который всю жизнь отрицал значение морали, значение индивидуально-личностных усилий, и который таким образом не может предъявить своему убийце моральных упреков. Поэтому, если Раскольников увидит свое заблуждение, признает свою вину, он сможет вернуться к жизни. Но как может освободиться Свидригайлов от укоризненного взгляда своей невинной, еще с наивной доверчивостью обращающейся к миру и к людям,

жертвы?

А, сигнал! Вода прибывает, - подумал он, - к утру хлынет, там, где пониже место, на улицы, зальет подвалы и погреба, всплывут подвальные крысы, и среди дождя и ветра люди начнут, ругаясь, мокрые, перетаскивать свой сор в верхние этажи...

/VI, 6/ Вода, ощущение сырости мучают готовящегося к самоубийству Свидригайлова. В нем зарождается ужас перед жизнью, отвращение к своему физическому существованию. "Ужас и презрение" к самому себе испытывает и Раскольников, принужденный к своему безобразному начинанию, но он хотя бы способен облечь в слова презрение к самому себе, у него есть сила интеллектуально выступить против самого себя. Острая эмоциональная реакция и ее вербальная артикуляция приводят в действие такой механизм моральной защиты, который препятствует тому, чтобы распад личности перешел в вегетативный план, моральное презрение превратилось бы в физическое отвращение и, будучи свободным от всякого сознательного контроля, беспрепятственно бы двигалось к своей кульминации.

Стало быть, ты в жизнь еще веруешь: слава богу, слава богу! - Раскольников горько усмехнулся. - Я не веровал, а сейчас вместе с матерью, обнявшись, плакали; я не верую, а ее просил за себя молиться. Это бог знает как делается, Дунечка, и я ничего в этом не понимаю. /VI, 7/ Если прежде Раскольников, повинувшись своей идее, думал, что он знает, как складываются человеческие отношения, и за свою неудачу, следуя указке своей теории, называл себя "слабым" человеком, то теперь он делает шаг вперед, когда порвав со знанием, парализующим гуманность, признав узость перспектив интеллектуализма, хотя бы понимает, что "ничего не понимает", то есть обретает способность воспринять опыт, передаваемый традицией.

Да, чтоб избежать этого стыда, я и хотел утопиться, Дуня, но подумал, уже стоя над водой, что если я считал себя до

сей поры сильным, то пусть же я и стыда теперь не убоюсь...

- Это гордость, Дуня? - Гордость, Родя. - Как будто огонь
блеснул в его потухших глазах; ему точно приятно стало, что
он еще горд. /VI, 7/ Волюнтариста Раскольников чистая лю-
бовь ведет к признанию необходимости осознать свою виновность,
спасает от последнего распада. Но не существовало бы того,
кого надо спасать, не было бы у него сил принять протянутую
руку помощи, если бы не было у него самоуважения, гордого
сознания собственной ценности, то есть того качества, которое
в конечном итоге при сложившихся обстоятельствах толкнуло его
на постыдное убийство.

- А ты не думаешь, сестра, что я просто трусил воды? - спро-
сил он с безобразною усмешкой, заглядывая в ее лицо. - О,
Родя, полно! - горько воскликнула Дуня. /VI, 7/ Разумеется,
Раскольников испугался воды, подобно тому как боится ее Свид-
ригайлов, но когда он отказался от самоубийства, он не от-
ступил перед ней, а спасся от нее, не принял свой ужас, а
никак не мог избежать его, как это было и со Свидригайловым.
Если человек требует от себя таких личных качеств, как сме-
лость, гордость, то непоследовательно считать трусостью
принятие позитивно неулавливаемых личностью, направленных
в бесконечность целей, принятие жизни. Дуня дает почувство-
вать именно это, когда находит мучительные сомнения брата
абсолютно излишними.

- Поздно, пора. Я сейчас иду предавать себя. Но я не знаю,
для чего я иду предавать себя... Но, проговаривая последнее
восклицание, он нечаянно встретился взглядом с глазами Ду-
ни, и столько, столько муки за себя встретил он в этом взгля-
де, что невольно опомнился. Он почувствовал, что все-таки
сделал несчастными этих двух бедных женщин. Все-таки он же
причиной... /VI, 7/ Последовательно представляющего запрос
полноты Раскольникова невыносимо мучает то, что он не может

сделать понятийно выразимым явный опыт греховности, то есть, хотя он пережил человеческую недейственность своей теории, ее интеллектуальная действенность не пошатнулась. Как бы близки ему ни были Дуня, мать или Соня, и как бы ни было очевидно для него, что нельзя бессмысленно причинять им боль, один только этот частный чувственный фактор не может быть достаточным ориентиром его поведения. Разумеется, он не может идти дальше по тому пути, на который он вступил, и теперь он ведет себя так, как будто он осознал, что совершил преступление, но до тех пор, пока он не в состоянии увидеть, как складываются человеческие проблемы на уровне истории, общества и личности, его ищущий дух не может успокоиться.

...а приготовлен ли я к тому?Хочу ли я этого сам? Это, говорят, для моего испытания нужно! К чему, к чему все эти бессмысленные испытания? К чему они, лучше ли я буду сознавать тогда, раздавленный муками, идиотством, в старческом бессилии после двадцатилетней каторги, чем теперь сознаю, и к чему мне тогда и жить? Зачем я теперь-то соглашаюсь так жить?

/VI, 7/ Нет, Раскольникову не нужно страдание, но он вынужден вынести страдание. Мистическая сила страдания, очищающего душу, о которой говорит эпилог, и в которую верит Соня, не подтверждается всем смысловым целым романа. Нужно было бы, чтобы Раскольников увидел взаимозависимость между интеллектом и традицией, между личностно-индивидуальными усилиями и практикой, и тогда он мог бы ориентироваться в человеческом феномене, но для героя, берущего на себя представительство гуманной проблематики в целом, потому неизбежно страдание, что на данном уровне в истории развития мысли это еще невозможно. Мистифицирование страдания - это такое заблуждение, которое абсолютизирует, в противовес абсолютизации интеллекта, значение традиции, что в не меньшей мере, за

определенной чертой задерживает движение истории мысли, чем интеллектуализм Раскольникова.

О, если б я был один и никто не любил меня, и сам бы я ни-кого никогда не любил! Не было бы всего этого! А любопыт-но, неужели в эти будущие пятнадцать-двадцать лет так уже смирится душа моя, что я с благоговением буду хныкать перед людьми, называя себя ко всякому слову разбойником? /VI, 7/ То, чего жаждет Раскольников, не обязательно "преступное" демоническое желание. В его положении, когда в результате кризиса интеллектуализма стала ощутимой невозможность интел-лектуального обоснования традиции, по-человечески очень по-нятно желание вернуть прежнее положение, при котором еще не было ощутимо противоречие между интеллектом и традицией. Эл-линистический мудрец - стоик, эпикуреец и скептик - не отвер-гал выполнение заповеди любви к ближнему, а, в отличие от позднейшего универсализма, ограничивая свое мышление закры-тым космосом, и не заботясь о мире бесформенной материи, о хаосе, считал своей единственной осмысленной задачей индиви-дуальную заботу о миропорядке, о гармонии. Однако, расшире-ние кругозора - процесс исторически необратимый, и Расколь-никову, как человеку своего времени, приходится находить равновесие в новом положении. Раскольников прав: если бы он никого не любил, и, добавим к этому, никого не ненавидел, и если бы временное угасание любви и ненависти, полная без-участность не сделали бы его открытую для бесконечности, жаждущую полноты современную душу болезненно равнодушной к делам всего мира, тогда всего, что с ним случилось, не было бы. Но тут уж ничем нельзя помочь, и даже и не нужно этого де-лать.

Стоит только посмотреть на дело совершенно независимым, ши-роким и избавленным от обыденных влияний взглядом, и тогда, конечно, моя мысль окажется вовсе не так, .. странною. О от-

рицатели и мудрецы в пятак серебра, зачем вы останавливаетесь на полдороге! /Эп. 2/ Правда, Раскольников не способен разобраться в делах всего мира, и как об этом говорится в эпилоге романа, несмотря на искренние искания, "в убеждениях своих" он предчувствует "глубокую ложь", но при данных историей развития мысли и пока еще считающихся имеющими силу премиссах проблемы не могут быть осмыслены по-другому, если только человек с трусливой непоследовательностью не остановится "на полдороге". Несчастный молодой человек, у которого нет возможности поставить определенный предел своим взглядам на вещи, в полной мере вынужден почувствовать противоречие между имеющими силу формами мышления и человеческими проблемами, недостаточность первых для охвата вторых. Поскольку нелепость нельзя считать без всяких оговорок достоинством, совершенно правомерным оказывается со стороны уважающего роль интеллекта человека требование, согласно которому, если уж она не отторжима от человечества, то не следует принимать ее слепо, в разрез со всяким разумом, что должна быть возможность ясно и определенно увидеть с точки зрения истории развития мысли относительное значение "нищеты духа".

В остроге были тоже ссыльные поляки, политические преступники. Те просто считали весь этот люд за невежд и хлопов и презирали их свысока; но Раскольников не мог так смотреть: он ясно видел, что эти невежды во многом гораздо умнее этих самых поляков. Были тут и русские, тоже слишком презиравшие этот народ... Раскольников ясно замечал и их ошибку. /Эп. 2/ Непросвещенные заключенные живут традицией, и потому они "знают" много важных вещей, о которых не имеют представления их образованные товарищи, ссыльные поляки, политические преступники, оторвавшиеся от традиции, или же регулирующие

отношения между традицией и интеллектом с помощью какой-либо ограниченной, не подходящей для данной ситуации аргументации. Когда Раскольников не презирает толпу заключенных, он учится в соответствии с требованиями гуманности в данной ситуации ценить наряду с интеллектом и традицию. Если он так смотрит на своих товарищей, то он уже не думает, что "консервативная толпа" - лишь материал в руках бунтарей-одиночек, творящих историю по интеллектуальному усмотрению, не делит человечество на две категории, и если он и не находит согласия между народом и интеллигенцией, он все же, двигаясь в правильном направлении, ищет путей смягчения противоречий между ними.

- Ты барин! - говорили ему. - Тебе ли было с топором ходить; не барское вовсе дело. /Эп. 2/ Пытаться обеспечить действительность справедливости силой-действительно, не "барское дело", ведь в цивилизованных обществах верхний класс считает своей задачей соблюдение форм и в интересах успешного исполнения своей роли обосновывает и занимаемую им общественную позицию интеллектуально. Интеллектуальное обоснование государственного устройства, абсолютизация значения формы, однако, хотя оно и необходимо на определенном этапе истории, за определенной чертой становится невозможным. Поднимающий топор во имя справедливости и уже не верящий в возможность достижения справедливости исключительно интеллектуальным путем Раскольников ощущает отжитость разделения людей на народ и господ, на веховых и вехующих. Когда он, следуя своей теории, хочет добиться власти силой, он радикально осмысляет новый опыт в пределах еще имеющей силу системы мышления, пытается применить тезис об интеллектуально обоснованном первенстве вехующих вне его исторической действительности. Когда же он отказался от осуществления своего плана и, не отказываясь от запроса интеллектуальной полноты, признал роль трансцендент-

ной по отношению к интеллекту традиции, то есть принял наказание, предусмотренное законом, каторгу, разделяемую им с массой заключенных, он своим личным примером показал непрременную необходимость достижения согласия между интеллектом и традицией уже на новых основах, путем личностно-индивидуального взвешивания.

- Ты безбожник! Ты в бога не веруешь! - кричали ему. -

Убить тебя надо. - Он никогда не говорил с ними о боге и о вере, но они хотели убить его, как безбожника... /Эп. 2/

Живущий традицией, но наряду с традицией не несущий никакого интеллектуального потенциала, в сущности не затронутый цивилизацией народ считает своим заклятым врагом отрицающего традицию - поскольку он чувствует непримиримое противоречие между традицией и интеллектом, но еще не находит способа вынести это противоречие - интеллигента. В этом сложившемся в истории развития мысли проблемном положении народ, как "богоносец", а интеллигенция, как "безбожники", оказываются друг против друга, и их противостояние заслоняет собой тот факт, что в конечном итоге обе стороны неправомерно присвоили себе проблему бога, проблему полноты. Лишенный интеллектуальных возможностей народ, однако, не в состоянии понять, что и сам Раскольников является жертвой истории, и что он, чтобы искупить свою вину, добровольно принял страдание, общество с ними "во имя бога". Напрасно он пытался бы, видя их гнев, под влиянием их протеста следовать путем Сони - уподобиться им; проблема, которая существует вне него, независимо от его личных решений не перестанет существовать и в случае его "обращения". Поскольку заключенные не знают этого, Раскольников и в их обществе оказывается одиноким, но он одинок не демонически, не бессмысленно, а - за них, за других - в духе какой-то для него самого еще отчетливо несформулированной программы.

ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ ИВАНА В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО
"БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ"

Ф. Богнар

Согласно миропониманию древних евреев в мире господствует гармония, добродетельная жизнь еще здесь, на земле награждается. Иов со своей семьей живет счастливо, богатства его постоянно увеличиваются. Но когда его стада падают, когда он теряет своих детей, окружающие его люди уверены в том, что избранник Бога сильно согрешил. У Платона тоже неотделимы друг от друга мысль о взаимозависимости счастья и добродетели и уверенность в существовании нравственного миропорядка: Сократ в "Защитительной речи" говорит о том, что с хорошим человеком не может произойти ничего дурного ни в жизни, ни в смерти, и боги не забудут о его делах.

По мнению Декарта - свои мысли, касающиеся этого вопроса, он излагает в письмах, адресованных княгине Елизавете - человек может достигнуть гармонии между добродетелью и довольством только в самом себе, и мы должны принять к сведению, что в мире и правильный выбор может обернуться к худшему. Поэтому нам надо отмежевать круг тех дел, которые Бог поручил свободному выбору человека, от круга тех дел, над которыми мы не властны. Значит, французский мыслитель XVII века выделяет из мироздания самостоятельную часть бытия, которую провидение объявляет суверенной территорией свободной воли. Декарт еще окружает человеческую автономию метафизической защитной стеной. Но человек XVIII века не только полностью отказывается от такой защиты, но даже считает и само представление о заранее установленном миропорядке недостойным человека. Дефиниция Канта о Просвещении учитывает прежде всего религиозную действительность, так как именно в этой области "несовершеннолетие" человека было самым унижительным для него как для разумного существа: "Auf-

klärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!"⁺

Признание отсутствия предустановленного миропорядка поначалу действовало как освобождающая сила: оно наделило беспримерным достоинством пробудившегося к самосознанию человека, который начал применять свои умственные силы везде и ко всему, ведь человек предназначен для того, чтобы быть творцом самого себя и своего мира. В сознании своего исключительного достоинства он мог патетически отказаться и от стремления к счастью. Но ища смысл своего существования, он все яснее видел, каким проблематичным стало положение человека в мире без предустановленного миропорядка.

Иван Карамазов - герой Достоевского, берущий на себя задачу восстановления миропорядка - тоже полагает, что его волей управляют решения разума, на правильность которых он вправе полагаться, ведь уже в детстве он очень точно определяет свое положение, видит свою подчиненность среде: "...он рос каким-то угрюмым и закрывшимся сам в себе отроком, далеко не робким, но как бы еще с десяти лет проникнувшим в то, что растут они

⁺ I. Kant. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kants Werke /Akademie-Textausgabe/. Band VIII. Walter de Gruyter und Co. Berlin, 1968. p. 35. /"Просвещение есть преодоление человеком своего несовершеннолетия. Несовершеннолетие — неспособность к тому, чтобы мыслить без руководства кого-либо другого. Человек сам виновен в своем несовершеннолетии, если причиной его является не слабость умственного развития, а отсутствие решимости и смелости жить собственным умом. Sapere aude! дерзай опираться на собственный разум!" - перевод наш./

все-таки в чужой семье и на чужих милостях и что отец у них какой-то такой, о котором даже и говорить стыдно." /т. 14, с. 15/⁺ Насколько это для него возможно, он порывает с родственными связями, предпочитая в первые два года в университете лучше жить впроголодь, но содержать себя на собственный заработок. Он и в дальнейшем старается сделать себя независимым от среды и материальных забот. Алеша прав, когда считает в споре с Ракитиным, что его брат не интересуется ни деньгами, ни славой, а что он должен разрешить проблемы для достижения душевного равновесия. Характерно, что в то время, как мы довольно много узнаем о внешности других действующих лиц романа, "вымышленный" автор ничего не сообщает о фигуре, физиономии, волосах Ивана, подчеркивая этим его интеллектуальность и духовность. На его решения не оказывают никакого влияния чувства: он испытывает отвращение к отцу, уже почти ненавидит старшего брата, Митю, но все-таки, хотя он и признает право на существование чувственного желания /ведь он отвечает Алеше на его вопрос, имеет ли право всякий человек решать, смотря на остальных людей, кто из них достоин жить, а кто недостойн: "К чему же тут вмешивать решение по достоинству? Этот вопрос всего чаще решается в сердцах людей совсем не на основании достоинств, а по другим причинам, гораздо более натуральным. А насчет права, так кто же не имеет права желать? /.../ А хотя бы даже и смерти? К чему же лгать пред собою, когда все люди так живут, а пожалуй, так и не могут иначе жить." - т. 14, с. 131/, в своих управляемых умом поступках он не намерен разрешить убийство.

⁺ Цитаты приводятся по "Полному собранию сочинений Ф.М. Достоевского в тридцати томах". Том 14, 15. Изд-во "Наука", Л., 1976.

Статья Ивана, написанная о церковно-общественном суде, является произведением такого автора, который хочет верить в возможность создания целостного и основанного на рационалистических основах мира: он отвергает отделение церкви от государства; по его мнению, церковь должна заключать сама в себе все государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол. Если теперь это почему-нибудь невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямой и главнейшей целью всего дальнейшего развития христианского общества. Выражая свои мысли на чуждом для него языке догматики, он отчасти вводит в заблуждение своих слушателей, собравшихся в келье Зосимы; в сущности Иван не признает проникающего все бытие раздвоения, которому мышление XIX века должно смотреть в глаза: он игнорирует мистическую основу церкви, а относительно государства он не признает его дурной - собственно говоря, тоже иррациональной - деспотической власти над людьми. Так как Иван не верит в осуществимость своей идеи, его теория под покровом теологии дает почувствовать, что достижение гармонического миропорядка может основываться только на лжи, потому что - по мнению Ивана - в человечестве нет силы жить добродетелями даже и в том случае, если оно не верит в бессмертие души. Идеи либерализма - спетые с чужого голоса Ракитиным Алеше - идеи свободы, равенства и братства не могут служить основой для морали: напрасно хочет Иван съездить в Европу, он знает, что поедет лишь на кладбище, где лежат все-таки дорогие для него покойники, и каждый камень над ними гласит об их горячей минувшей жизни, о страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку.

Подобно Ивану размышляет и Фетюкович, защитник Дмитрия, когда он просит оправдания своего клиента во имя секуляризованной христианской идеи: "Господа присяжные, вот мы осудим

его, и он скажет себе: "Эти люди ничего не сделали для судьбы моей, для воспитания, для образования моего, чтобы сделать меня лучшим, чтобы сделать меня человеком. Эти люди не накормили и не напоили меня, и в темнице нагого не посетили, и вот они же сослали меня в каторгу. Я сквитался, я ничего им теперь не должен и никому не должен во веки веков. Они злы, и я буду зол. Они жестоки, и я буду жесток". Вот что он скажет, господа присяжные! И клянусь: обвинением вашим вы только облегчите его, совесть его облегчите, он будет проклипать пролитую им кровь, а не сожалеть о ней. Вместе с тем вы погубите в нем возможного еще человека, ибо он останется зол и слеп на всю жизнь. Но хотите ли вы наказать его страшно, грозно, самым ужасным наказанием, какое только можно вообразить, но с тем, чтобы спасти и возродить его душу навеки? Если так, то подавите его вашим милосердием! Вы увидите, вы услышите, как вздрогнет и ужаснется душа его: "Мне ли снести эту милость, мне ли столько любви, я ли достоин ее", - вот что он воскликнет!" /т. 15, с. 172—173/ Ипполит Кириллович, представитель обвинения, согласно окаменелой традиции отвергает "настоящее христианство, уже проверенное анализом рассудка и здравых понятий" /т. 15, с. 174/, но говоря: "О, подавите его милосердием," - восклицает защитник, а преступнику только того и надо, и завтра же все увидят, как он будет подавлен!" /т. 15, с. 174/, он не замечает, что его традиционность, основанная на авторитете, и придерживающаяся формы, как и приемлемый для ума 'облик Христа' Фетюковича и его поверхностный гуманизм, отрицают чело- вечность человека. Первому окостенелые предрассудки препятст- вуют верить в возрождение Мити, а другой предполагает, что че- ловек предопределен средой.

Иван тоже отказывается от бессмысленных привычек, от тра-

диций, так как они - будучи законами дедов и прадедов, для которых эти правила были рационалистически обоснованы, - потеряв в наши дни свой фундамент, ставят преграду индивидууму в раз-
вертывании его личности: "Совесь! Что совесь? Я сам ее делаю. Зачем же я мучаюсь? По привычке. По всемирной человеческой привычке за семь тысяч лет. Так отвыкнем и будем боги." /т. 15, с. 87/ В то же время он интуитивно чувствует необходимость этих традиций, обеспечивающих единство, непрерывность существования человеческого рода: "Это он говорил, это он говорил!" - добавляет Иван к цитируемым выше словам черта, этим уже словно отгораживаясь от их содержания. Он, в сущности, совестливый человек. Иван не признает правоту Смердякова, когда тот - тоже разбирая теологический вопрос: грешно ли, если человек отрекается от христианства в целях спасения своей жизни - снимает с себя бремя ответственности: "...рассудите сами, что раз я попал к мучителям рода христианского в плен и требуют они от меня имя божие проклясть и от святого крещения своего отказаться, то я вполне уполномочен в том собственным рассудком, ибо никакого тут и греха не будет. /.../ Ибо едва только я скажу мучителям: "Нет, я не христианин и истинного бога моего про-
клиная", как тотчас же я самым высшим божьим судом немедленно и специально становлюсь анафема проклят и от церкви святой отлучен совершенно как бы иноязычником, так даже, что в тот же миг-с - не то что как только произнесу, а только что подумаю произнести, так что даже самой четверти секунды тут не пройдет-с, как я отлучен. /.../ А коли я уж не христианин, то, значит, я и не солгал мучителям, когда они спрашивали: "Христианин я или не христианин", ибо я уже был самым богом совле-
чен моего христианства, по причине одного лишь замысла и прежде чем даже слово успел мое молвить мучителям. А коли я уже разжалован, то каким же манером и по какой справедливости станут спрашивать с меня на том свете как с христианина за то,

что я отрекся Христа, тогда как я за помышление только одно, еще до отречения, был уже крещения моего совлечен? Коли я уж не христианин, значит, я и не могу от Христа отречься, ибо не от чего тогда мне и отречься будет. С татарина поганого кто же станет спрашивать, Григорий Васильевич, хотя бы и в небесах, за то, что он не христианином родился /.../?" /т. 14, с. 118—119/ - ошеломляет Смердяков своим словоизвержением Григория Васильевича. Смердяков, забывая о том, что человек существует во времени, думает, что нет никакой связи между прошлым и настоящим, все служит настоящему, моменту, значит, мораль есть задерживающий жизнь факт, лишний балласт, поэтому не надо считаться с ней, а надо избавиться от нее - так понимает Смердяков тезис Ивана "все позволено". Иван же протестует против лишения человека жизни именно из-за своей совестливости; и Алеша, и Дмитрий знают о честности своего брата, в этом они видят причину его мучений и томлений, это признает даже черт, двойник Ивана: "ты совестливый человек" /т. 15, с. 80/ - говорит он ему. Конечно, не случайно, что выполняющему роль борца за свободу Ивану совесть - этот предел свободы -, кажется трусостью. Но ведь его раздвоенность указывает на необходимость в отчете перед самим собой, точнее говоря, на сознание моральной ответственности за себя и за человечество.

Вследствие своей совестливости Иван не старается подтвердить справедливость своих принципов и воззрений практикой, и можно отнести к его чрезвычайной моральной восприимчивости и то, что он мыслит не логическими конструкциями, а литературными образами своей поэмы. Несомненно, что история великого инквизитора, привлекающая внимание многих исследователей, занимает с точки зрения развития характера Ивана центральное место в романе.

Страдания невинных детей и для Алеши доказывают отсут-

ствие морального порядка. Совершенно бессмысленно и непонятно, почему должен погибнуть грудной ребенок на штыках сладострастных солдат, или почему нужно напускать на ни в чем неповинного мальчика ловчих собак. Иван убежден в том, что он должен сделать что-то для осуществления гармонии, но в то же время он чувствует, что - хотя он призван к этому - его эвклидовский ум недостаточен для создания порядка, он ничего не может сделать с переживаемой им иррациональностью бытия: если и осуществится в будущем гармония на земле, что он будет делать с безвинно страдавшими в прошлом малышами? Иван, хотя и предчувствует неразрешимость своей задачи, невозможность восстановления единства, все же берется за этот сизифов труд, сознавая свою ответственность за мир. Монументальность концепции Ивана и грандиозность его плана доказывают не только все его примеры, охватывающие целый мир, учитывающие и страдания детей, но и сам статус его героя, великого инквизитора, стоящего над нациями и объединяющего народы.

Конечно, Ивану уже не приходит в голову, что можно достигнуть гармонии ценой нарушения норм нравственности: "Скажи мне сам прямо, - говорит Иван младшему брату - я зову тебя - отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно крохотное создание, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!" /т. 14, с. 223—224/ Ответ Алеши - тихое, но, решительное "нет". Но Иван все же не может полностью освободиться от мысли о том, что в интересах человечества дозволено временное отрицание моральных законов, хотя это и

ведет к разрушению собственной личности. Чрезвычайно сильная привязанность к жизни только повышает героизм такой готовности: "...не веруй я в жизнь, разуверься я в дорогой женщине, разуверься в порядке вещей, убедись даже, что все, напротив, беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос, порази меня хоть все ужасы человеческого разочарования - а я все-таки захочу жить и уж как припал к этому кубку, то не оторвусь от него, пока его весь не осилю!" /т. 14, с. 209/ Иван так же говорит Алеше: "Бунт? Я бы не хотел от тебя такого слова. Можно ли жить бунтом, а я хочу жить." /т. 14, с. 223/

И если готовность Ивана принести жертву нуждается в одобрении, то во введении поэмы фигурирует сам Бог. В интерпретации Ивана в отличие от Богоматери он является носителем ограниченного земным измерением разума, он не дает помилования грешникам, указывая на пригвожденные руки и ноги сына; и только по мольбе Марии он останавливает муки грешников от великой пятницы до троицына дня каждого года. Гармонию, купленную ценой страдания безвинного, не может принять даже и сам Бог: человек сам должен сделать свой мир таким, чтобы в нем можно было жить.

В то время, как по мнению Ницше, задача человечества заключается в продуцировании совершенного индивидуума /Übermensch/ человеческого рода, Достоевский по-другому видит положение героя подобного типа; избранник существует для других, он должен взять на себя невыносимое для народа бремя. Но возникает вопрос, нуждаются ли люди в жертве инквизитора? Кажется, что нет: люди принимают предложенный и фальсифицированный инквизитором идеал только потому, что - будучи укорененными в жизни - они не нуждаются ни в настоящем идеале, ни, надо признаться, в идеале инквизитора. Инквизитор же, как и Иван, живет почти одной, ставшей самосто-

ятельной, идеей, и если он потеряет ее, он останется ни с чем. Он не имеет никаких личных связей, нигде не может укорениться, не может орошать слезами землю и целовать ее, как Алеша. И если перед ним самим разоблачится его самообольщение, он окажется в совершенном одиночестве с абсурдной задачей: избавить самого себя от своего одиночества. Он должен остаться при своих старых взглядах, чтобы не погибнуть.

Тезис поэмы и, одновременно, заблуждение Ивана, - это то, что человека нельзя ставить перед неразрешимой задачей. Инквизитор испытал тяжелое бремя свободы, когда-то он тоже был в пустыне, где питался акридами и кореньями. Но он считает, что свобода невыносима для человека, и поэтому надо избавить людей от этого бремени. Парадоксальность его мышления раскрывается, когда он ставит себя над другими. Он не замечает и того, что свобода - грех - человек коррелятивные понятия. Именно "проклятый" дар свободы возлагает ответственность на человека за свои поступки, он показывает независимость индивидуума от среды и его власть над ней. Инквизитор считает себя призванным к тому, чтобы заботиться о других. Но когда он хочет уберечь человечность других, то это значит, что он не верит в человечность человека.

Христос не осуждает инквизитора, и он поступает так не из-за трусости. /"Суди нас, если можешь и смеешь. Знай, что я не боюсь тебя." /т. 14, с. 237/ - говорит Иисусу инквизитор./ В ответ на вызов инквизитора "он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девятидесятилетние уста." /т. 14, с. 239/ Но его поцелуй означает не только то, что он признает усилия инквизитора, но и является выражением сожаления и сострадания. Христос молчит, не реагирует ни на один из вопросов инквизитора: но он и не может ответить, ведь он уже все сказал, да ему ничего и не надо

прибавлять к своему учению; ему не надо ничего отвечать, ведь свобода исходит от него, и только он один мог осуществить ее; и, наконец, он ничего не говорит, потому что не хочет сделать окончательной возникшую через интеллектуализированное слово пропасть, зияющую между инквизитором и другими людьми. Суть Христа не в отчуждаемых от его личности речах, а в сотворении персональных связей. Он любит человечество не вообще, как Иван или инквизитор, а обращается всегда к определенному, конкретному лицу: он исцеляет женщину от кровотечения, потому что она прикоснулась к его одеждам, он берет за руку дочь Иаира, и она воскресает. Христос никогда не навязывает свою волю другому: он только в том случае наклоняется над человеком, если его просят об этом, если верят в него. Своими чудесами он не покоряет народ, а делает добро несчастным. Целуя инквизитора, он не хочет принудить его изменить взгляды, а признает его человечность, его страдание. Инквизитор чувствует захватывающую силу христового поведения, но не принимает его, отталкивается от него: он вздрагивает от поцелуя, который жжет его сердце; он отпускает Христа, но сам остается с прежней идеей.

Иван и в дальнейшем упорно убежден в непоколебимости своей автономности, хотя он и ощущает наличие таких фактов, которые он не способен осветить интеллектуально. После своего разговора с Алешей он понимает, что причина его тоски состоит не в том, что Алеша его не понял, а в том, что в его душу проник Смердяков. И что для Ивана совершенно непонятно, Смердяков даже берет верх над ним: Ивана раздражала окончательно отвратительная фамильярность, которую со дня на день все сильнее стал выказывать к нему слуга. "Не то чтоб он позволял себе быть невежливым, напротив, говорил он всегда чрезвычайно почтительно, но так поставилось, однако ж, дело, что Смердяков видимо стал считать себя бог знает

почему в чем-то наконец с Иваном Федоровичем как бы солидарным, говорил всегда в таком тоне, будто между ними вдвоем было уже что-то условленное и как бы секретное, что-то когда-то произнесенное с обеих сторон, лишь им обоим только известное, а другим около них копошившимся смертным так даже и непонятное." /т. 14, с. 243/ Иван не понимает, почему он беседует вежливо с лакеем, когда на языке у него вертится: "Прочь, негодяй, какая я тебе компания, дурак!" /т. 14, с. 244/; почему он сел опять на скамейку продолжить разговор, когда ему надо было бы с возмущением уйти, почему он едет в Чермашню, когда он собирался в Москву - и вдобавок к этому он против своей воли сообщает это Смердякову. Наконец, Иван не знает, что делать с предсказанной Смердяковым болезнью, с крепким сном Марфы Игнатьевны и Григория Васильевича. Только после смерти отца и показания Смердякова Иван понял, что слуга просил у него в сущности разрешения на убийство. Когда Иван припоминает события, не учитывая свою слабость и закабаленность своего ума, и оценивая свое поведение как автономное, он совершенно правомерно считает себя соучастником в убийстве отца. Смердяков усиливает это убеждение в Иване, используя его обостренное моральное чувство: "Вы убили, вы главный убийца и есть, а я только вашим приспешником был, слугой Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил." /т. 15, с. 59/

У Ивана не было намерения совершить убийство. Он, который чувствовал в себе призвание сделать что-то в интересах человечества, убивал без собственного ведома. Это уже только ирония судьбы, что суд отвергает его показание - именно во имя здравого ума, на который так надеялся Иван: суд и дальше считает Дмитрия виновным, а его сделанное без убеждения показание расценивает как попытку спасти брата принесенной жертвой. Вера Ивана в свою автономность, кото-

рой он всегда и любой ценой придерживался, предполагая в ней критерий своей человечности, и от которой он уже, даже если захочет, не может освободиться /"Ты вечно сердишься, тебе бы все только ума, а я опять-таки повторю тебе, что я отдал бы всю эту надзвездную жизнь, все чины и почести за то, только, чтобы воплотиться в душу семипудовой купчихи и богу свечки ставить." /т. 15, с. 77/ - мучит дьявол Ивана/ разбилась. Прекрасное умственное начинание - эксперимент по восстановлению миропорядка без метафизических гарантий, считаемых унижительными для человека - терпит поражение: Иван сходит с ума. Главная причина неудачи Ивана лежит во внутренней противоречивости его мышления: он действует в интересах человечества, но не верит в человека, он любит человечество, но пренебрегает человеком. Алеша очень точно определяет суть парадоксальности его позиции: "Он никого не презирает. Он только никому не верит. Коль не верит, то, конечно, и презирает." /т. 15, с. 24/

В соответствии со своим воззрением - нет добродетели без веры в бессмертие души - Иван видит в человеке только стремление к злу. Лиза воображает после чтения одной истории, что она распинает четырехлетнего мальчика и прибавляет его к стене гвоздями, и что она сидит против него и ест ананасный компот. Все это Лиза рассказывает Ивану, который, смеясь, одобряет ее: "это хорошо." /т. 15, с. 24/ Но Иван не знает о том, что Лиза, прочитав эту историю, всю ночь рыдала. Алеша тоже признает, что человек склонен к злу, но в глубине души у него всегда живет стремление к добру, которое, одержав победу над злом, опять уступает место злу. Лиза рассказывает виденный и Алешей сон: "мне иногда во сне снятся черти, будто ночь, я в моей комнате со свечкой, и вдруг везде черти, во всех углах, и под столом, и двери отворяют, а их там за дверями толпа, и им хочется

войти и меня схватить. И уж подходят, уж хватают. А я вдруг перекрещусь, и они все назад, боятся, только не уходят совсем, а у дверей стоят и по углам, ждут. И вдруг мне ужасно захочется вслух начать бога бранить, вот и начну бранить, а они-то вдруг опять толпой ко мне, так и обрадуются, вот уж и хватают меня опять, а я вдруг опять перекрещусь - а они все назад." /т. 15, с. 23/

Конечно, Иван отвергает пошлый рационализм Смердякова. Иван никогда решительно не провозглашает принцип "все позволено". Если же этот тезис цитируется, и от него требуют отчета в его взглядах, то Иван произносит его всегда странно улыбаясь, смущенно, с раздражением, надеясь на то, что кто-нибудь опровергнет его; разговаривая с Зосимой, он откровенно выражает эту надежду. Ведь если "все позволено", то вследствие умирания совести, которая делает возможным осуществление свободы, но в то же время и ограничивает ее, свобода уступает место анархии, когда теряют смысл и становятся невозможными личные усилия, которые так нужны Ивану. Действуя по принципу "все позволено", Смердяков не только снимает с себя всю ответственность, но отказывается и от своего автономного права, от развертывания своей личности. Поэтому-то ему и надо получить разрешение от Ивана, и к нему относится определение Ивана: "таков наш русский современный человек: без санкции и смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил..." /т. 15, с. 84/

Чувственность Федора Павловича Карамазова препятствует ему владеть собственным "я". Кажется, что и Дмитрий - раб своих ничтожных страстей. Он называет себя низким, насекомым, которого бог наделил сладострастьем, падшим человеком, который летит в бездну головой вниз, вверх ногами, начиная в этом позорном падении петь гимн, потому что в его душе живут идеи красоты и добра. Дмитрий ощущает метафизическую

природу добра и зла, переживает амбивалентность человеческой души: "Тут дьявол с богом борется, а поле битвы - сердца людей." /т. 14, с. 100/ Он должен признаться, что очищение, жажда более совершенной и невинной жизни остаются только желанием, потому что человек не владеет своей волей, зависит от законов, и даже полностью подчинен им. Дмитрию приходится осознать и то, что он не может вынести, не может принять залог новой жизни: страдание, безвинно взятое на себя наказание, потому что и его субъективная готовность имеет границы. Конечно, по мнению Ивана, слабость Дмитрия именно в том, что тот не в состоянии оторваться от своих естественных привязанностей. Но именно поэтому Дмитрий - единственный Карамазов, который готов на другую крайность, на полный отказ от своего "я": "Буду мужем ее /Грушеньки/, в супруги у Достоксь, а коль придет любовник, выйду в другую комнату. У ее приятелей буду калоши грязные обчищать, самовар раздувать, на посылках бегать..." /т. 14, с. 110/ В этом смысле и Алеша настоящий герой Достоевского, ему не приходит в голову отказаться от своей личности. Когда Лиза спрашивает его, будет ли он подчиняться ей во всем, Алеша отвечает: "С большою охотою, Lise, и непременно, только не в самом главном. В самом главном, если вы будете со мной несогласны, то я все-таки сделаю, как мне долг велит." /т. 14, с. 200/ И Ивану, и инквизитору приходится отпустить Иисуса, потому что человек не в силах осуществить парадокс христового поведения: совершенно отказаться от своей личности и в то же время сохранить ее.

Зосима - в котором Иван находит достойного духовного партнера, и не случайно оберегает Алешу от старца - тоже переживает отсутствие единства бытия. Но если Иван хочет сделать жизнь приемлемой неприятием созданного богом мира,

превращением в абсолютное сознания ответственности, взятием на себя одного дела осуществления свободы - следовательно антигуманно -, рассчитывая на свою автономность, относясь к среде активно, то Зосима, сознавая пределы своего "я" и, таким образом, сохраняя свою личность, считает возможным достижение гармонии с помощью любви. Его учение - это программа, имеющая в виду суверенитет людей. Зосима - в отличие от Ивана и Фетюковича - верит в изменение, возрождение виновного. Поэтому он отвергает такие меры общественной защиты, которые оставляют без внимания субъективность преступника, и которые ограничиваются только формальными приговорами или механическим отсечением вредного для общества человека. По его мнению, если "что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести. /т. 14, с. 60/ Вследствие субъективизации нормы, конечно, уже нельзя говорить о снятии ответственности, как мы видели это у Смердякова. Не случайно, что Зосима не принуждает прошедшую пятьсот верст и убившую старого, жестокого мужа женщину покаяться в своем преступлении "на перекрестке", а побуждает ее к тому, чтобы все время поддерживать в себе чувство раскаяния. Ведь грех без раскаяния является препятствием восстанавливающей изначальное единство любви: "Ничего не бойся, и никогда не бойся, и не тоскуй. Только бы раскаяние не оскудевало в тебе - и все бог простит. Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил господь воистину кающемуся. Да и совершить не может совсем такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную божью любовь. Али может быть такой грех, чтобы превысил божью любовь? О раскаянии лишь заботься, непрестанном, а бо-

язнь отгони вовсе. Веруй, что бог тебя любит так, как ты и не помышляешь о том, хотя бы со грехом твоим и во грехе твоём любит. А об одном кащемся больше радости в небе, чем о десяти праведных, сказано давно. Иди же и не бойся. На людей не огорчайся, за обиды не сердись. Покойнику в сердце все прости, чем тебя оскорбил, примиришь с ним воистину. Коли каешься, так и любишь. А будешь любить, то ты уже божья... Любовью все покупается, все спасается. Уж коли я, такой же, как и ты, человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, кольми паче бог. Любовь такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь, и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь. Ступай и не бойся. /т. 14, с. 48/ Задача вдовы нелегка, так как Зосима возлагает на нее не задачу общей любви к человечеству, а бремя деятельной любви.

Один доктор рассказывал Зосиме, что любит человечество, но с удивлением замечает в себе, что чем больше он любит человечество вообще, тем меньше любит людей порознь, как отдельных лиц. В мечтах он нередко доходил до страстных помыслов о служении человечеству. Между тем этот врач двух дней не в состоянии прожить ни с кем в одной комнате, о чем он знает из опыта. Личность другого давит его самолюбие и стесняет его свободу. В одни сутки доктор мог даже лучшего человека возненавидеть. Однако всегда так происходило, что чем более он ненавидел людей в частности, тем пламеннее становилась его любовь к человечеству вообще.

Иван тоже не может понять, как можно любить своих ближних. По его мнению, именно ближнего невозможно любить, а только дальнего. Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот был скрыт от нас, а чуть лишь он покажет свое лицо - пропала любовь.

И Зосима понимает, что деятельная любовь сравнительно

с созерцательной, есть строгое и тяжелое дело. Созерцательная любовь жаждет скорого, быстро совершаемого и всем видимого подвига. В таком случае люди доходят до того, что даже и жизнь отдадут, только бы ожидание не продлилось слишком долго. А деятельная любовь - это работа и выдержка, целая наука. Результатом этой любви - которая охватывает всю экзистенцию человека, требуя от личности совершенной активности - будет уверенность в существовании бога: "По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможен зайти в вашу душу." /т. 14, с. 52/ Если морально-теологическое понимание Ивана - нет добродетели без веры в бессмертие души - с его стороны парадоксально строит человеческую автономию на метафизической основе, следовательно, тем самым отрицая ее, то у Зосимы речь идет о противоположном: бытие бога обнаруживается сознательной деятельностью личности, осуществлением любви. Но Иван прав, когда предупреждает Алешу: "Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был бог. Но мы-то не боги". /т. 14, с. 216/ Зосима тоже знает, что такая любовь не может стать всеобщей из-за греховности мира, и она станет реальностью только после второго пришествия Христа. Но все-таки мы должны стремиться к ее осуществлению, потому что она есть предпосылка осмысленности существования, предпосылка счастья, которое уже есть не следствие предустановленного миропорядка, не условие, а результат усилий самого субъекта.

Иван отвергает предложенную Зосимой модель из-за ее утопичности: "Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавожить кому-то будущую

гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было". /т. 14, с. 222/ Но он отвергает взгляды старца и потому, что он - европеец; дьявол, его другое "я", самый современный "герой" - хотя и не меньший рационалист, чем Иван - напрасно предупреждает его, что жизнь важнее ума. Иван не хочет считаться с его доводом о том, что с достижением гармонии присущая человеческому бытию способность человека рефлексировать на самого себя прекратит свое существование: "Друг мой, не в одном уме дело! /.../ Каким-то там довременным назначением, которого я никогда разобрать не мог, я определен "отрицать"; между тем я искренно добр и к отрицанию совсем не способен. /.../ Нет, живи, говорят, потому что без тебя ничего не будет. Если бы на земле было все благоразумно, то ничего бы и не произошло. Без тебя не будет никаких происшествий, а надо, чтобы были происшествия. Вот и служу скрепя сердце, чтобы были происшествия, и творю неразумное по приказу. Люди принимают всю эту комедию за нечто серьезное, даже при всем своем бесспорном уме. В этом их и трагедия." /т. 15, с. 76—77/

ПАРАМЕТРЫ ПОШЛОСТИ В РОМАННОМ МИРЕ

ДОСТОЕВСКОГО И СОЛОГУБА

Йожеф Горетич

I

"Знаю твои дела; ты не холоден, не горяч; о, если б ты был холоден или горяч! Но поедику ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст моих," - с этими знаменитыми словами из Апокалипсиса мы встречаемся два раза в романе Достоевского "Бесы": в первый раз - в главе "У Тихона", в которой раскрывается прошлое Ставрогина, раскрывается сам Ставрогин до его "встречи" с "Бесами"; во второй раз слова из Апокалипсиса зазвучат тогда, когда Софья Матвеевна прочитает их Степану Трофимовичу, после того, как старший Верховенский вдруг осознал ложность, ничтожность своей жизни, и высказал первое в жизни правдивое мнение: "Друг мой, я всю жизнь лгал. Даже когда говорил правду."¹

Вышеупомянутая цитата из Апокалипсиса связывает Степана Трофимовича с Ставригиным: у первого героя посредственность является продолжающимся всю жизнь, поздно узнанным способом поведения, а у другого персонажа она разоблачается как опасная возможность такого же поведения.

Ставригин - как считает Тихон - не хочет стать только "теплым", не хочет потонуть в посредственности, и у него была возможность избежать этого. У Степана Трофимовича такой возможности нет; он поздно, только перед смертью узнал, что "тепловатость" хуже холода.

От Ставригина все герои романа ждут чего-то: какого-то необыкновенного, все равно благородного или мерзкого поступка. От него ждут крайних поступков, к которым когда-то он был способен: вспомним, например, те страшные гадости, о ко-

торых идет речь в главе "У Тихона", и о том, с каким безмерным самобичеванием он разоблачает все эти гадости. Ставрогин беспрдельно хочет всего: хочет любить и ненавидеть, совершать преступления и испытывать раскаяние, верить в бога и отрицать его.

Но возможно ли в одно и то же время с полной интенсивностью делать крайние и противоположные друг другу вещи? Можно ли одновременно безгранично любить и безгранично ненавидеть? Можно ли ощущать себя преступником и в то же время святым? Можно ли и утверждать, и отрицать бога? "Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует." /X. 469./

"Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от этого удовольствие; рядом желаю злого и тоже чувствую удовольствие. Но и то и другое чувство по-прежнему всегда слишком мелко, а очень никогда не бывает. /.../ Я никогда не могу потерять рассудок и никогда не могу поверить идее в той степени, как он /Кирилов/, " /X. 514./ - признается перед смертью Ставрогин. Если он и хочет страстно сделать что-то, то его страсть контролируется "здравым умом", и следовательно страсть стремится в пределе перейти в противоположную страсть, которая, естественно, тоже контролируется "трезвым умом". Таким образом "страсти" Ставрогина реализуются в "порхающих" между двумя пределами, но никогда не переступающих их границы действия. Именно поэтому и самые жестокие поступки Ставрогина считаются постыдными и позорными, поэтому фальшиво его раскаяние и поверхностны его ненависть и любовь. "Все всегда мелко и вяло", /X. 514./ - признается сам Ставрогин.

Если мы рассмотрим образ Ставрогина под таким углом зрения, нам придется сделать вывод, что - по сути дела - его поведение ничем не отличается от шутовства Степана Трофимовича:

что безмерные и крайние идеи Ставрогина ничем не отличаются от безыдейности Степана Трофимовича; что то холодные, то горячие чувства Ставрогина не истиннее, чем опошлившиеся до сентиментальности чувства Степана Трофимовича, и это означает, что человек, который беспредельно хочет всего и противоположности всего, ничем не отличается от слабовольного, недееспособного, мелкого человека. Противоположные друг другу крайности Ставрогина уравниваются на уровне посредственного Степана Трофимовича.

2

Самый характерный представитель пошлости, ее воплощение у Достоевского - Смердяков. Кажется, в нем нет ничего человеческого /"Ты разве человек; ... ты не человек, ты из банной мокроты завелся, вот ты кто," /XIV. 114./ - говорит о нем Григорий/: у него нет ни чувств, ни страстей, ни веры, ни идей. Он безличен и посредственен, он - лакей и средство, не "кто-то", а "что-то". У Смердякова нет ни друзей, ни любовницы, ни привязанностей к ближайшим к нему людям, к его воспитателям. Смердяков одинок, но для него это не беда, ведь он никого кроме себя не любит и не уважает. Он презирает всех и все.

Воля его выродилась в мелкое мечтательство /начать новую жизнь за границей/, но и эти маленькие мечты остаются неосуществимыми. Он слишком слаб, чтобы достичь своих целей. Без Ивана и Дмитрия он никогда не убил бы Федора Павловича и никогда не украл бы его деньги. Он слишком труслив, чтобы пойти на риск, и убивает только тогда, когда считает, что убийство для него безопасно. Сомнительно даже, считается ли убийство Смердякова отцеубийством, или нет: из текста романа не выясняется точно, является ли Смердяков незаконным сыном Федора Павловича. Если бы Смердяков убил отца, то его можно было бы считать одним из самых жестоких преступников, в

глазах читателя он стал бы холодным злодеем. Но поскольку нельзя определить, совершил ли он самое ужасное человеческое преступление, он оказывается ни "холодным", ни "горячим"; он "тепл".

Смердяков не мыслит, он только как-то "созерцает". У него нет самостоятельных мыслей, у него только взятые у других и опошленные им обрывки мыслей. Таким образом полет мысли Ивана и его идея "все позволено" превращается у Смердякова в отвратительное убийство.

Смердяков не умен и не глуп, он - типичная недоучка. Его образ мышления вульгарно рационален и утилитарен: по мнению Смердякова, стихотворение - вздор, потому что оно не приносит пользы, а верить в бога стоит лишь в том случае, если это идет на пользу.

"- ... Нет добродетели, если нет бессмертия.

- Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны! /.../ В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения...

- А может ли быть он во мне решен? Решен в сторону положительную? /.../

- Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его," /XIV. 65./

- звучит диалог между старцем Зосимой и Иваном.

Колебание между двумя крайностями у Ивана - как и у Ставрогина - грозит ему посредственностью.

"Это сумления нет-с, что сам в себе я отрекся, а все же никакого и тут специального греха не было-с, а коли был грешок, то самый обыкновенный весьма-с..." /XIV. 120./ "Ведь коли бы я тогда веровал в самую во истину, как веровать надлежит, то тогда действительно было бы грешно, если бы муки за свою веру не принял и в поганую Магометову веру перешел,"

/XIV. 121./ - рассуждает Смердяков о вере и безверии. Нам кажется, что в образах Степана Трофимовича, Ставрогина, Ивана и Смердякова Достоевский изобразил несколько возможных вариантов пошлости. Несомненно, что пошлость, прежде всего, запечатлена в образе Смердякова. Конечно, у пошлости нет разных степеней - человек или пошл, или не пошл: перехода нет - но в Смердякове нет других свойств, кроме таких, которые указывают на его пошлость, следовательно, у него даже нет возможности стать иным, как только пошлым. В положении Смердякова хуже всего, что он ничего не знает о своей пошлости, что он даже считает себя одним из самых выдающихся людей. Остальные три персонажа раньше или позже осознают в себе пошлость, но никто из них ничего не делает против нее. Степан Трофимович ничего не делает, потому что было бы слишком поздно менять привычный образ жизни; а Ставрогин и Иван неспособны защищаться от пошлости: не Старогин и Иван уничтожают живущую в их душах пошлость, а пошлость уничтожает их. Музыкальная миниатюра Лямшина говорит о такой победе пошлости в романе "Бесы": "Штука в самом деле оказалась забавною, под смешным названием "Франко-прусская война". Начиналась она грозными звуками "Марсельезы":

Qu'un sang impur abreuve sillons!

Слышался напыщенный вызов, упоение будущими победами. Но вдруг, вместе с мастерски варьированными тактами гимна, где-то сбоку, внизу, в уголку, но очень близко, послышались гаденькие звуки "Mein lieber Augustin". "Марсельеза" не замечает их, "Марсельеза" на высшей точке упоения своим величием; но "Augustin" укрепляется, "Augustin" все нахальнее, и вот такты "Augustin" как-то неожиданно начинают совпадать с тактами "Марсельезы". Та начинает как бы сердиться; она замечает наконец "Augustin", она хочет сбросить ее, отогнать как навязчивую ничтожную муху, но "Mein lieber Augustin" уцепи-

лась крепко; она весела и самоуверенна; она радостна и на-
хальна, и "Марсельеза" как-то вдруг ужасно глупеет: она
уже не скрывает, что раздражена и обижена; это вопли не-
годования, это слезы и клятвы с простертыми к провидению
руками: *Pas un pouce de notre terrain, pas une pierre de
nos forteresses!* Но она уже принуждена петь с "*Mein lieber
Augustin*", она склоняется, погасает. Изредка лишь, прорывом,
послышится опять "*qu'un sang impur...*", но тотчас же пре-
обидно перескочит в гаденький вальс. Она смиряется совершен-
но: это Жюль Фавр, рыдающий на груди Бисмарка и отдающий
все, все... Ну тут уже свирепеет и "*Augustin*": слышатся сип-
лые звуки, чувствуется безмерно выпитое пиво, бешенство са-
мохвальства, требования миллиардов, тонких сигар, шампанско-
го и заложников; "*Augustin*" переходит в неистовый рев...
Франко-прусская война оканчивается." /X. 251--252./

3

Сомнение героев в "Братьях Карамазовых" и в "Бесах"
приводит не только к пошлости, но и к беснованию. Из взгля-
дов и чувств Ставрогина родились бесы, герои романа:
"сверхчеловек" Кирил^{ов}, "народник" Шатов, "шут" Верховен-
ский и другие. "Все и все в "Бесах" есть эманация Ставроги-
на, его внутреннего хаоса безмерности. Судьба Ставрогина
есть распадение большой, творческой личности... И там, где
огромная личность погибла и силу свою расточила, там нача-
лось беснование выпущенных сил, отделившихся от личности,"
- писал Н. Бердяев в статье "Ставрогин"². Крайние, противо-
положные друг другу мысли и чувства, которые являются при-
чиной пошлости Ставрогина, воплощаются, и в обесценившейся
форме живут самостоятельной, бесовской жизнью. Высвобожде-

ние и распространение бесовской жизни выражено в "Бесах" с помощью эпиграфа, взятого из Библии: "Тут на горе паслось большое стадо свиней, и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней, и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло."

У Достоевского пошлость - самое характерное свойство беса: "Ты глуп и пошл," /XV. 73./ - сказал Иван черту. "Воистину ты элишься на меня за то, что я не явился тебе как-нибудь в красном сиянии, "гремя и блистая", с опаленными крыльями, а предстал в таком скромном виде. Ты оскорблен, во-первых, в эстетических чувствах твоих, а во-вторых, в гордости: как, дескать, к такому великому человеку мог войти такой пошлый черт?" /XV. 81./ - сказал черт Ивану.

Поведение и речь черта устанавливают ассоциативную связь между ним и другими персонажами Достоевского. Черт оказывается таким же приятно /и по-французски/ беседующим приживальщиком, как Степан Трофимович. Иван ждет от черта чего-то необыкновенного, и это указывает на Ставрогина, от которого все ждут необычайного поступка. Поступки черта - как и поступки Ставрогина - контролируются "здравым смыслом", Черт каждую минуту играет различные роли и балаганит, он как-то заключает в себе всех шутов Достоевского: Федора Карамазова, Петра и Степана Верховенских, Ставрогина и других. Но черт более всех похож на Смердякова. У черта, как у Смердякова, есть только такие черты, которые связаны с его пошлостью. Оба они являются квинтэссенцией пошлости: Смердяков на "реальном", а черт на "метафизическом" уровне.

Черт, как Смердяков, одинок, изворотлив, неблагодарен. Он не умен и не глуп, у него нет самостоятельных мыслей; он - такой же недоучка, как Смердяков. В мышлении черта - как и у Смердякова - доминирующую роль играет рационализм и утилитаризм. Но рациональное, "эвклидовское" мышление не

может дать определенного ответа на основные вопросы бытия. Поэтому на вопрос Ивана /"Есть ли бог или нет"/ черт отвечает так, как на него отвечает "эвклидовское" мышление: "Голубчик мой, ей-богу, не знаю... /XV. 77./

Черт является таким же мелким атеистом, как Смердяков: он отрицает бога, но - по его выражению - он хотел бы пропеть богу осанну. Но он не может славословить бога, потому что "что же бы вышло после моей-то "осанны"? Тотчас бы все угасло на свете и не стало бы случаться никаких происшествий. И вот единственно по долгу и по социальному моему положению я принужден был задавить в себе хороший момент и остаться при пакостях. Честь добра кто-то берет всю себе, а мне оставлены в удел только пакости. Но я не завидую чести жить на шаромыжку, я не честолюбив," /XV. 82./ - говорит черт, который - как он считает - действует в интересах человечества, жалея самого себя, как несправедливо презираемого, ведь он "единственный человек во всей природе, который любит истину и искренно желает добра". /XV. 82./ Как считает Достоевский, самая ужасная опасность - это поведение якобы любящего человечество, но равнодушного к отдельной личности, превращающего любовь в безжизненную абстракцию, использующего других и жалеющего самого себя индивидуалиста.

Может быть, черт и не существует "воистину", ведь он - как утверждает Иван - только его собственная галлюцинация или порождение его больного ума. Но черт - "истинный", или "призрачный" - это не что иное, как вечная мелочность и вечная посредственность, некий "метафизический Смердяков", сама метафизическая пошлость: "Я фикс в определенном уравнении. Я какой-то призрак жизни, который потерял все концы и начала, и даже сам позабыл, как и назвать себя". /XV. 77./

Пошлость, как явление метафизическое, служит темой самого значительного романа Ф. Сологуба "Мелкий бес". Сологубовское изображение пошлости имеет двойственный характер: с одной стороны, писатель следует традиции Достоевского, а с другой стороны он эту традицию переосмысляет.

При изображении пошлости Достоевский и Сологуб исходят из одинаковых позиций. Оба они видят рассадник банальности в городской жизни: в провинциальных городах происходит действие "Бесов", "Братьев Карамазовых" и "Мелкого беса". Согласно взглядам Достоевского и Сологуба город является душителем правдивой, творческой и человеческой жизни. Посредственность жителей города и пошлость их жизни у обоих писателей выражается описанием механизма сплетен, доносов и суеверия. "... главное суеверие, сплетни; сплетен ведь у нас столько же, сколько у вас, даже капельку больше, а наконец, и доносы, у нас ведь тоже есть такое одно отделение, где принимают известные сведения," /XV. 78./ - говорит черт Ивана Карамазова. В романе "Мелкий бес" Сологуб с натуралистическими подробностями показывает нам, как люди стараются достичь своих ничтожных целей с помощью отталкивающих средств. В "Мелком бесе" изображены характерные для маленького города фигуры, главным образом "интеллигенты". Действие романа развивается вокруг Передонова, учителя словесности местной гимназии. Передонов стоит в центре романа так же, как Ставрогин в "Бесах". У Передонова "медленны и тупы были восприятия"³, он рад, если что-то запачкают, он считает себя значительной личностью и неотразимым покорителем женских сердец, он замышляет разные интриги и делает доносы. Он чувствует себя одиноким и относится к людям с таким же гордым пренебрежением, как и Смердяков. Малограмотность, некультурность, рационализм и утилитаризм Передонова тоже напоминают нам образ Смердякова. Поступками Передонова управляет подобная смердяковской мелкая цель, ставшая манией:

получить инспекторское место. Для достижения цели он пользуется средствами Иванова черта: сплетней, доносом и суеверием.

В романе у всех есть свое "инспекторское место", и все стараются достичь своих целей таким же путем, как Передонов, следовательно, все становятся "передоновыми".

У Сологуба - как у Достоевского - мир пошлости порождает и механическую жизнь, и лицедейство. Как в "Бесах", так и в "Мелком бесе" комедиантство является одним из организующих принципов романа. Лицедейство в "Бесах" в первую очередь соединяется с образом Степана Трофимовича, который всю свою жизнь только актерствовал. Шутовство является самой характерной чертой и Петра Верховенского: "Я-то шут, но не хочу, чтобы вы, главная половина моя, были шутом!" /X. 408./ - сказал Петр Верховенский Ставрогину. Из реплики Верховенского выясняется не только то, что от Ставрогина он ждет чего-то, и не только, что он - шут, но и то, что в Ставрогине тоже существовала возможность стать шутом. Об этом свидетельствует и поведение Ставрогина /он, напр., укусил за ухо губернатора/, и его лицо комедианта: "...волосы его были что-то уж очень черны, светлые глаза его что-то очень спокойны и ясны, цвет лица что-то уж очень нежен и бел, румянец что-то уж слишком ярок и чист, зубы как жемчужны, губы как коралловые, - казалось бы, писанный красавец, а в то же время как будто и отвратителен. Говорили, что лицо его напоминает маску..." /X. 37./

Персонажи "Бесов" сознательно комедианствуют, а персонажи Сологуба не сознают, что их жизнь - пошлая комедия кукол. Персонажи Достоевского - живые фигуры, а персонажи Сологуба - безжизненные, обезличенные марионетки. Румяное лицо Передонова напоминает лицо раскрашенной куклы, а жесты и пляска - подергивание марионетки: "Передонов и Ершова обнялись и пустились в пляс по траве кругом груши. Лицо у Передонова попреж-

нему оставалось тупым и не выражало ничего. Механически, как на неживом, прыгали на его носу золотые очки и короткие волосы на его голове."⁴

Вершиной комедиантства в обоих романах становятся праздник /в "Бесах" - бал губернаторши, в "Мелком бесе" - маскарад/ и пожар, причиной которого является черт /"бесы" или "недотыкомка"/, из чего следует, что пожар - это адский огонь. Во "ад" люди носят в себе: "Пожар в умах, а не на крышах домов." /X. 395./ "С таким адом в груди и в голове разве это возможно?" /XIV. 239./ - у Достоевского; "Ты, может быть, черта в кармане носишь,"⁵ - гротескно, у Сологуба.

Механическая жизнь ведет к одиночеству: нет истинных связей между людьми. Затворнический образ жизни по мнению обоих писателей заканчивается эгоизмом и самоутверждением. Это наблюдается главным образом в поведении Ставрогина, Смердякова и Передонова. Но основная разница между Ставригиным, с одной стороны, и Смердяковым и Передоновым с другой - состоит в том, что у Ставригина была возможность сделать свою жизнь творческой, а у Смердякова и Передонова такой возможности не было. Ставригин мог бы стать значительной личностью, если бы он не расточил свои силы: "...меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость," /XI. 25./ - сказал о Ставригине Тихон. Из нелепо расточенных сил Ставригина родились "бесы", сам же он остался представителем духовной немощи и недееспособности. Сологуб показал дальнейшую судьбу этой фигуры: когда умер Ставригин, родился Передонов, где завершается Ставригин, там начинается Передонов. Не случайно Н. Бердяев писал: "И русское декаденство зародилось в Ставригине. Декаденство есть истощение Ставригина, его маска."⁶

В сущности нет большой разницы между Ставригиным и Передоновым: оба они посредственны, оба они одержимы бесом. У Ставригина есть "маленький, гаденький, золотушный бесенок с насморком, из неудавшихся" /X. 231./, который "в разных ли-

цах и в разных характерах" /XI. 9./ томит его. Серая, видоизменяющаяся недотыкомка, "мелкий бес" Передонова, кажется, состоит в родстве с бесом Ставрогина и даже с чертом Ивана: все три беса жалки, насмешливы, ехидны и пошлы.

У Достоевского причиной всех бед оказывается безверие, уступка искушению черта. Герои Достоевского становятся пошлыми, потому что они одержимы вечной Серединой, чертом. У Сологуба наоборот: Передонов одержим недотыкомкой, потому что он пошл. Мелкий бес есть олицетворение и результат, а не причина всей злобы Передонова. У Достоевского пошлость становится метафизической за счет того, что носитель ее есть метафизическое существо. Но в романе Достоевского у каждого персонажа есть принципиальная возможность отделаться от пошлости. Ставрогин, напр., в определенном отношении становится значительной личностью, потому что вместо банальной заграничной жизни выбирает самоубийство. Кирилову самоубийство тоже придает значительность, хотя она и "негативна": ведь самоубийством он демонстрирует возможность для человека стать богом. Иван Карамазов спасает от пошлости сумасшествие: в его болезни есть что-то героическое, и это отличает его от других. Даже Смердяков, "земной" представитель пошлости, после самоубийства достигает того, что в жизни было для него недостижимо; Смердяков некоторым образом "преображается", по крайней мере - в воображении больного Ивана.

"Преображение" героев Достоевского указывает на то, что Достоевский не отказывается от представления о значительности личности, хотя он знает, что его герои "при земных обстоятельствах" не способны к воскресению, не могут следовать за Христом. Но в "неземных", ирреальных условиях /напр., после смерти/ герои Достоевского становятся значительными личностями, потому что в "мистической реальности" осуществляется сила христова спасения, а не сила метафизической пошлости. В

романе Сологуба слияние воедино человеческих пороков, социальных проблем и банальной бытовой жизни превращается в томительную метафизическую силу. Весь мир проникнут мелкими мыслями Передонова и подобных ему людей. Весь мир - отражение грязного внутреннего мира Передонова, потому что "всеходящее до его сознания претворялось в мерзость и грязь."⁷
/Ср.: бесы - эманация Ставрогина!/

В современных героях Сологуба в гротескной форме возрождаются люди доисторической, мифической эпохи человечества. В романе об этом свидетельствует в первую очередь убийство, совершенное Передоновым. Передонов убивает своего друга, Володина, который очень похож на барашка, и даже в смутном представлении Передонова Володин и барашек - эквивалентные понятия. Убийство Передоновым Володина означает, с одной стороны, что преступление Передонова - как и преступление Смердякова - становится пошлым, потому что с точки зрения Передонова Володин не кто иной, как человекоподобное животное. С другой стороны, на символическом уровне романа барашек оказывается синонимом жертвы или Христа. Гротескная параллель между Христом и Володиным подчеркивает "мифологичность" пошлости современной исторической эпохи. Способ совершения убийства /"Передонов быстро выхватил нож, бросился на Володина и резнул его по горлу."⁸/ напоминает сакральное убийство. Передонов не просто убил, но он принес жертву: он гротескно переигрывает древнюю языческую мистерию. Круг замкнулся: человеческая история возвратилась туда, где она когда-то началась. Все всегда повторяется в мире, и поэтому чувствуется та "метафизическая скука", о которой говорит и черт Ивана: "Да ведь теперешняя земля, сама-то биллион раз повторялась, ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, яже бе на твердью, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля - ведь это раз-

витие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая..." /XV. 79./

У Сологуба вечное круговращение времени отражает своеобразный "мифологический" взгляд на мир: Передонов, пошлый жрец пошлой религии, приносит пошлую жертву божеству пошлости, чтобы - как умирающие и воскресающие боги восточных верований - божество пошлости воскресло и вечной своей жизнью обеспечило вечность и всемогущество пошлости. Власть пошлости над миром становится бесконечной. Сакральное убийство и параллель между Володиным и "агнцем божием" указывают на всемирную пошлость и исключают возможность искупления: ожидающие спасения и "спаситель" одинаково опошляются. Метафизическая сила спасителя не действует; вместо нее чувствуется сила метафизической и мифической пошлости.

В романе Сологуба воплотился безбожный мир Ивана Карамазова, в котором все позволено, потому что все ценности обесцениваются: антиномии добра и зла, добродетели и греха, красоты и безобразия уравниваются на уровне библейской "тепловатости". Так в "Мелком бесе" дух вечного зла превращается в серую недотыкомку, цель жизни в "инспекторское место", "агнец божий" в барана-Володина, приносящий жертву жрец в Передонове, а древний ритуал в отталкивающее убийство. Пошлость становится господствующей и управляющей миром, безличной, метафизической силой, а миф о божествах - псевдонимом о пошлости.

Примечания

1. Собрание сочинений Достоевского в тридцати томах. М., 1975, том X, с. 497. /Дальнейшие ссылки на это издание даются в тексте./
2. Н. Бердяев. Ставрогин. Русская мысль, книга 5, с. 85. 1914.
3. Ф. Сологуб. Мелкий бес. М.-Л., 1933, с. 46.
4. Мелкий бес, с. 69.
5. Мелкий бес, с. 187.
6. Н. Бердяев. Ставрогин, с. 84.
7. Мелкий бес, с. 141.
8. Мелкий бес, с. 415.

ЖИЗНЬ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ФИКЦИЯ В "ЗАПИСКАХ
ИЗ ПОДПОЛЬЯ" Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО
/Достоевский и Белинский/

А. Дуккон

Повесть "Записки из подполья" считается литературоведами важной цезурой в творчестве Достоевского. Это произведение -- как водораздельная линия -- суммирует на более высоком уровне все проблемы предыдущего периода и одновременно открывает новые перспективы в литературном изображении глубоко философских вопросов. "Записки из подполья" Достоевский создал во время болезни своей первой жены, Марии Дмитриевны. К этому времени за ним уже т.н. гоголевский период, Сибирь и переживания каторги; повести и романы 40--50-х годов, в которых Достоевский продолжает и обогащает традицию изображения маленького человека; за ним уже и оживленная публицистическая деятельность в редакции "Времени" и "Эпохи", первое путешествие по Западной Европе, о котором он рассказывает в "Зимних заметках о летних впечатлениях" /1863/ накануне возникновения "подпольной темы". Все эти переживания и впечатления в сжатой форме отражаются в парадоксальном герое "Записок...". В критической литературе о Достоевском уже исследованы всевозможные идейные аспекты и биографические факты в связи с этой повестью, но все же некоторые интересные проблемы остались неосвещенными. Часто также встречается в литературоведении и утверждение, что с подпольного человека начинаются большие романы Достоевского, что с этого времени можно с полным правом применять эпитет "философский" почти к каждому его роману, но особенно к "Преступлению и наказанию" и к "Братьям Карамазовым".

В середине 60-х годов Достоевский от изображения философствующих маленьких людей 40-х годов /Девушкин, Голядкин/

переходит к созданию образа сверхчеловека -- в главных чертах предшественника нитшеанского *Übermensch*, -- давая пример развития и более глубокого художественного осмысления этого типа. Появление русского сверхчеловека и немецкого *Übermensch* нельзя считать случайным совпадением или просто типологическим сходством. Известно, что на молодого Ницше Достоевский оказал большое влияние, но есть еще и другое связующее звено между образами сверхчеловека у Достоевского и у Ницше: это книга философа Макса Штирнера "Единственный и его достояние" /1845/. Известно, что на молодого Ницше книга Штирнера произвела сильное впечатление¹. В 1860-х годах эта книга стала известна Достоевскому, но тот факт, что эта книга была известна в кругу Белинского сразу после ее появления, заслуживает особенного внимания: П.В. Анненков пишет в своих воспоминаниях о том, что книга Штирнера попала в руки Белинского после того, как он разочаровался в французских социалистах-утопистах /прежде бывших предметом его воодушевления/². Белинскому -- как об этом свидетельствует его переписка -- были близки те идеи и учения, в которых человеческой личности, неповторяемости человеческого "Я" отводилась особенно важная роль. Его "философские мытарства" в связи с Гегелем и потом -- с французскими утопистами вытекали именно из стремления -- против своей природы -- насильно полюбить те системы, в которых выражается как раз противная тенденция, т.е. возвеличивается Всеобщее /*Das Allgemeine*/, и индивидуум подчиняется этому Молоху -- как он в своих письмах называет гегелевское *Allgemeine*. Еще будучи членом кружка Станкевича /в 1830-ые годы/, он страстно полемизирует с Бакуниным по поводу понимания категорий гегелевской философии, таких как "Абсолют", "Всеобщее" и т.д. В этой полемике уже чувствуется, что Белинского не будут устраивать эти категории, что для него философия нужна не как

предмет познания, а как духовная пища, как живой источник развития своей личности, а для такой цели гегелевская философия, и вообще современные философские системы, малопригодны. Гонимый постоянной тоской по какой-то настоящей /абсолютной!/ ценности, после ряда разочарований в различных философских учениях, он вдруг знакомится с индивидуальным субъективизмом Штирнера. Ирония судьбы заключается в том, что Белинский искал "положительного абсолюта", а Штирнер предлагает негативный конец: мрачное достоинство и чистоту отрицания, nihil. Но именно в его философии есть элементы, которые для Белинского могли быть очень понятными и симпатичными: индетерминизм и отрицание всякой метафизики. Штирнер проповедует и защищает право индивидуума и отвергает лозунги французской революции - как напр., равенство, социальность, - которые в словаре Белинского были очень важными понятиями; он дорожил ими даже и тогда, когда уже перестал восторгаться какой бы то ни было философией. Но отрицание Штирнера могло заинтересовать Белинского потому, что оно в отличие от системы Гегеля создает самый радикальный индивидуализм, систему эгоизма, причем это не инстинктивный, животный эгоизм, а сознательный: человек хочет освободиться от всех цепей, от Бога, человечества, общества, веры, правды, чтобы наконец найти самого себя. Это же стремление было и у Белинского. В одном письме к Боткину он пишет:

"Мне теперь ни до кого нет дела, я никого не люблю, ни в ком не принимаю участия - потому что для меня настало такое время, когда я увидел ясно, что или мне надо стать тем, чем я должен быть, или отказаться от претензии на всякую жизнь, на всякое счастье."³ /Курсив мой. - А.Д./

Можно было бы привести еще несколько примеров, которые доказывают сходство некоторых утверждений Штирнера и Белинского и вскрывают психологическую мотивацию интереса русско-

го критика к немецкому философу, но для нас более интересны различия. Штирнер - несмотря на его последовательность и искренность в отрицании так же, как прежде Шеллинг, Гегель, французы - сулил бы Белинскому, если бы он увлекся его философией, новое разочарование. Ведь Белинский остался в душе романтиком и после "своего отрезвления": он не мог жить без "прекрасного и высокого" /как бунтующие герои Достоевского, издевающиеся над собой:/, для него честь, правда, мораль всегда оставались ценностями. Отрицание Белинского вытекало из разочарования, отчаяния, было мотивировано чувственными факторами, а у Штирнера все происходит из разума и логики, чувства здесь не играют никакой роли. По свидетельству Анненкова, Белинский в этот раз был уже более осторожным:

"Он уже боялся прямого, непосредственного философствования, и не хотел к нему возвращаться после своих старых опытов на этом поприще."⁴

С верным чутьем он заметил новые, интересные элементы в философии Штирнера, но уже не "влюбился" в нее, не отдался ей, как в молодости: жестокость системы немецкого философа и усиливающаяся болезнь Белинского сделали совершенно невозможным какое бы то ни было увлечение.

На Достоевского в начале 60-х годов книга Штирнера в некотором отношении влияла, что отразилось на образах подпольного человека и Раскольникова /напр., эгоизм подпольного человека - "миру ли провалиться или мне чаю не пить?"/, идеи Раскольникова о сильной личности, о совести как о предрассудке и т.п.⁵

"Единственный" /Der Einzige/, т.е. эгоист Штирнера, сверхчеловек Достоевского и Übermensch Ницше, являются совокупностями, центрами философских воззрений каждого создателя и указывают на некоторую преемственность в вариантах отрицающего или необыкновенного человека. Сверхчеловек Досто-

евского и *Übermensch* Ницше стоят ближе друг к другу, чем к их родоначальнику - эгоисту Штирнера. Венгерский философ Лайош Фюлеп /1885--1970/ особенно подчеркивает различия между штирнеровским и нитшеанским типом: Ницше оказывается более поэтом и менее философом при создании своего сверхчеловека, он не доходит до абсолютного отрицания, как Штирнер, а только совершает трансформацию добра и зла, и под этой трансформацией - по мнению Фюлепа - скрывается ностальгия по прекрасному и высокому⁶. Он добавляет, что в отношении имморализма и эгоизма не Ницше, а Штирнер является последним звеном - хотя он и предшествует Ницше.

Для нас очень важен тот факт, что видоизменения шиллеровского "прекрасного и высокого" появляются у Белинского, Достоевского и Ницше параллельно с влиянием Штирнера: у всех троих то гротескное, то трагическое чувство тоски по абсолютным ценностям сочетается с жестоким бунтом и отрицанием. Интерес к книге Штирнера в определенные периоды у трех авторов свидетельствует о том, что литературные варианты сверхчеловека у них одинаково связываются с поисками героя, формы, задачи - и эти искания одинаково мотивированы глубоким духовным кризисом. На родственность настроений и исканий Белинского, Достоевского и Ницше указывает и отрывок из "Записок из подполья", на который направляет внимание Лев Шестов:

"Но Ницше знал "Записки из подполья" и восторженно о них отзывался. Нет ничего невозможного в том, что его столь вызывающая фраза - *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam* /пусть погибнет мир, но будет философия, будет философ, я сам/ есть только перевод слов подпольного человека: "свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда был."⁷

Мы можем добавить к замечанию Шестова, что лозунг *fiat justitia, pereat mundus* фигурирует и в письме Белинского к

Боткину от 8 сент. 1841 г., когда он рассуждает о том, что людей - из-за их глупости - надо насильно вести к счастью, и кровь тысячей ничтожна по сравнению с унижением и страданием миллионов.⁸ Эта крылатая фраза играет также центральную роль в философии Штирнера, только там она не сочетается с Якобинской программой насильно просветить и облагодетельствовать людей, как у Белинского, а говорит просто об упразднении всяких идей, верований, идеологий с целью освобождения от старых духовных и моральных связей.

Подпольный человек Достоевского является посредующим звеном между Белинским и Ницше: мы можем проследить преемственность от кризисного состояния Белинского к возникновению образа подпольного человека /который, конечно, родился из кризисного состояния Достоевского/ и к сверхчеловеку Ницше. Эти три вызывающие позиции кроме бунтарства выражают еще печаль и трагизм одиночества, чувство, которое иногда переходит в презрение к "обыкновенным людям", к толпе. Читая Достоевского, Горький тоже обратил внимание на связь между русским и немецким сверхчеловеком; для него повесть "Записки из подполья" освещают всю философию Ницше:

"Весь Ф. Ницше для меня в "Записках из подполья"./.../
В этой книге -- ее все еще не умеют читать, - дано на всю Европу о/бо/снование нигилизма и анархизма. Ницше грубее Достоевского/."⁹

Когда молодой Белинский увлекся объективным идеализмом Гегеля, он не подозревал, какой внутренний вред готовил себе тем, что свою живую жизнь во что бы то ни стало хотел перевести в этот отвлеченный мир; сознательно и бессознательно он мерил себя гегелевым Всеобщим и Абсолютом:

"Жизнь идеальная и жизнь действительная всегда двоились в моих понятиях: прямухинская гармония и знакомство с идеа-

ми Фихте, благодаря тебе, в первый раз убедили меня, что идеальная-то жизнь есть именно жизнь действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота. И я узнал о существовании этой конкретной жизни для того, чтобы узнать свое бессилие усвоить ее себе; я узнал рай, для того чтобы удостовериться, что только приближение к его воротам - не наслаждение, но только предощущение его гармонии и его ароматов - есть единственная возможная моя жизнь." /16 авг. 1837, Пятигорск/¹⁰

Белинскому кажется, что идеал и действительность исключают друг друга, появляются как мучительная двойственность, ставящая человека перед выбором. По сути дела он перефразирует платоновский парадокс /что было естественно под влиянием Гегеля и Фихте/ и признается, что идеальный мир ему недоступен, а доступно лишь приближение к идеалу. Несколько лет продолжается это колебание у Белинского между духом и материей: то эмпирическую действительность называет он палачом личности, то стремление к духовному миру пустым прекраснодушием, то примиряется с эмпирией и видит врага в идеале, то считает самого себя жертвой этой двойственности. Результат борьбы - уяснение собственного положения - оказывается всегда отрицательным, потому что он в самом начале мало верит в положительную возможность, он готов считать себя недостойным "идеала", самоосуждение сильнее у него, чем самоутверждение. Около 1841 года он дошел до той точки, когда порвалась натянутая струна. В этот период он написал В. Боткину знаменитое письмо /8 сент. 1941/, на которое часто ссылаются литературоведы и философы, в том числе и Л. Шестов, который справедливо видит здесь прототип бунта Ивана Карамазова.¹¹ В этом письме Белинский отказывается от страданием купленной гармонии, от мысли, заимствованной из геге-

левской философии, согласно которой дисгармония есть условие гармонии, историческое развитие неизбежно требует жертв. Он страстно вопрошает, имеет ли он право отдаваться искусству и знанию, когда в плохо устроенном мире нет возможности делиться своим пониманием с ближними:

"Что мне в том, что гений на земле живет в небе, когда толпа валяется в грязи? Что мне в том, что я понимаю идею, что мне открыт мир идей в искусстве, в религии, в истории, когда я не могу этим делиться со всеми, кто должен быть моими братьями по человечеству, моими ближними по Христу, но кто - мне чужие и враги по своему невежеству?"¹²

По этой тираде мы можем заключить, что чувство сострадания и альтруизма было еще дорого Белинскому, в это время он встретил бы враждебно принципиальный эгоизм Штирнера, ведь он еще верит в идею социальности /"Социальность, социальность - или смерти!"/ и проповедует отрицание в якобинском духе /что качественно отличается от штирнеровского подхода/:

"Я ожесточен против всех субстанциональных начал, связывающих в качестве верования волю человека! Отрицание - мой бог. В истории мои герои - разрушители старого - Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы; Байрон /"Каин"/ и т.п."¹³ "Ожесточение" Белинского наконец завершается лозунгом fiat justitia - pereat mundus, который мы уже цитировали в связи с подпольным человеком, - таким образом он возвращается к исходному пункту, круг замыкается, ведь "зло злым спасается". Если он во имя гуманности не принимает тезис о необходимых жертвах исторического развития, то на таком же основании он должен был бы отвергнуть принцип террора, разрушения, отрицания, потому что при использовании таких средств историческая цель достигается также ценой невинной крови, страдания, через несправедливости, как и в первом случае. Цель

никогда не оправдывает средства. Белинского пока захватывает мысль о том, что террорист, герой-разрушитель лучше знает, как надо вести толпу к счастью, чем философ, поэтому он осуждает любой субстанциальный принцип, который в форме какого-либо верования связывает волю и совесть человека. /Эта часть письма могла бы послужить эпиграфом к роману "Преступление и наказание", - но во время работы над романом Достоевский еще не мог знать переписку Белинского, как так она была издана впервые Пыпиным в 1975 г./

Это письмо для нас интересно не просто из-за высказанных в нем противоречивых мыслей, и не только через них оно связывается с миром Достоевского. Белинский касается здесь вопроса решающего характера, а именно: губительного влияния безличности и дедукции. Если мы своевольно абстрагируем определенные мысли, тезисы какой-то философии, т.е. извлекаем их из того живого духовного процесса, в котором они родились, и применяем их в этом изолированном виде для объяснения проблем настоящего, будущего или личной жизни, происходит своеобразная деформация: то, к чему, напр., Гегель пришел путем индукции, в обобщении, переосмыслении Белинского /Бакунина или другого "гегельянца"/ является лишь дедукцией, формулой, которой можно оперировать, как угодно, но которая уже лишена непосредственного, личного начала, печати личности самого философа.

Тонкие и глубокие умы, каким был Белинский, в конце концов не удовлетворялись такой стерилизованной идеей, а его антипод, Бакунин мог жить лишь в этом вторичном мире; его холодное, эгоцентричное существо расцветало именно в сфере умозрительной, спекулятивной деятельности разума /часто производя разрушения в душе близких ему людей - в том числе - Белинского/¹⁴.

Односторонность в анализе Шестова обусловлена тем, что

он сосредоточивается на вышеупомянутом "переломе", на "перерождении убеждений", и под влиянием двух Великих личностей и сам настраивается против Гегеля. По сути дела имя немецкого философа здесь служит лишь для обозначения определенной типологической цепи: в оценочной системе Шестова оно обозначает т.н. объективную линию /т.е. не-личную, не-трагичную/, к которой он причисляет, напр., Аристотеля, Пеллагия, Толстого, в противовес субъективной, трагической, к которой принадлежат Св. Августин, Лютер, Киркегор, Достоевский. Он правильно причисляет Белинского и Достоевского к одной и той же типологической категории, в отличие от Гегеля, но он не входит в подробности, не останавливается на различии в мышлении критика и писателя.

Разочарование Достоевского в утопических идеях совершается во время каторги и ссылки, но лишь в начале 1860-х годов оно осознается полностью и получает выражение. И в его кризисе играет очень важную роль встреча с духом обезличивания и дедукции: в "Зимних заметках..." и "Записках из подполья" он критикует западную цивилизацию, идеи капитализма и утопического социализма, потому что они тоже насильно хотят "спасать" человечество, путем дедукции, при помощи предварительно изготовленных схем. Свободную личность они заключают в фаланстер, в "муравейник", в мир $2 \times 2 = 4$, и игнорируют ее внутреннюю бесконечность, неповторяемость. /Достоевский правильно заметил отрицательную сторону западного духа - не только отрицательную! - и осуждает ее так страстно может быть потому, что чувствует в ней большую опасность для русского развития: в унаследованную от Византии государственную структуру легче проникает дух современного отчуждения, обезличивания и тоталитаризма, чем в западноевропейскую. Отчасти этой отрицательной стороной западного духа питается вера Достоевского - и других его современников -

в историческую миссию русского народа, в то, что Россия призвана растолковать Европе идею братства и "всечеловечности"/.

При сопоставлении отношения Достоевского и Белинского к проблеме безличности представляется очень важным один и тот же мотив у обоих: это - $2 \times 2 = 4$. Белинский в письме к Боткину /1843/ говорит о том, что разговоры с Тургеневым оказали на него отрезвляющее влияние:

"Тургенев поразил меня нечаянно, сказавши к слову, что Гегель где-то выразился, что дельный человек тот, кто коли видит, что $2 \times 2 = 4$, так и ставит 4, а пустой /прекрасная душа/ тот, кто хоть и видит, что $2 \times 2 = 4$, а все норовит, как /бы/ поставить 5 или 10. До сих пор вся жизнь моя протекла в том, что я видел и понимал, что $2 \times 2 = 4$, а ставил 5. Теперь уж не могу быть так глупо малодушным, но от этого мне не легче - в этом мой смертный приговор: ждать уже нечего, и в душе распространяется холод, сырость и смрад могилы. Я держался глупостью - подпора упала - и я падаю с нею."¹⁵

Белинский с характерной для него откровенностью признается в том, что до сих пор он сам был "прекрасной душой", мечтателем, всегда ставил 5, но теперь считает слова Тургенева такими убедительными, что без раздумья и спора принимает мысль, заимствованную у Гегеля, о философии которого в это время он уже говорит с ненавистью. Это признание является для нас очень важным в исследовании мыслей Белинского и Достоевского: Белинский в действительности прошел тот путь, который проходит подпольный человек в повести Достоевского. С новой верой в $2 \times 2 = 4$ Белинский станет жертвой новой иллюзии. Вместо идеалистического, мечтательного существования он предполагает найти в этой формуле символ настоящего бытия, твердого закона и правды. Но одновременно он отмечает, что эта правда в его личной жизни равна смертному приговору. Лишь перед самой смертью он почувствовал, что этот закон сам по

себе является новым вариантом безличности, "всеобщего" Гегеля, и не дает ему ни силы, ни понимания, чтобы легче вынести страдания, сознание болезни и смерти. Интересно, что в этот раз Белинский, который без спора принимает высказанную Тургеневым формулу $2 \times 2 = 4$, скорее признает себя безнадежным, хотя его личная жизнь именно в это время принимает сравнительно благополучный оборот /в 1843 г. он женился, таким образом прекратился мучительный период одиночества/.

В повести Достоевского формула $2 \times 2 = 4$ появляется с отрицательным знаком: подпольный человек считает ее досадной и страшной из-за беспощадной ее завершенности, точности:

"По крайней мере человек всегда как-то боялся этого дважды два четыре, а я и теперь боюсь. Положим, человек только и делает, что отыскивает эти дважды два четыре, океаны переплывает, жизнь жертвует в этом отыскивании, но отыскать, действительно найти, - ей-богу, как-то боится. Ведь он чувствует, что как найдет, так уж нечего будет тогда отыскать. /.../ Но дважды два четыре -- все-таки вещь пренесносная. Дважды два четыре -- ведь это, по моему мнению, только нахальство-с. Дважды два четыре смотрим ферттом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется. Я согласен, что дважды два четыре -- превосходная вещь, но если уже все хвалить, то и дважды два пять -- премилая иногда вещица."¹⁶

Подпольный человек обличает эту простую формулу, разоблачает пустоту и конечность за ней, чтобы таким образом внушить читателям симпатию к формуле $2 \times 2 = 5$, то есть -- к фантастичным, парадоксальным, для разума не существующим явлениям.

При сравнении двух противоположных поведений, мы можем заметить, что Белинский, в противовес своим наклонностям, принимает взгляд Тургенева, и он опять попадает под обаяние какой-то безличной правды; ему кажется, что во имя здравого

смысла он должен осудить и подавить все свои особенности, иногда фантастичные, нерациональные мечты и другие проявления личности. Как раньше он бичевал себя /и одновременно защищался/ в полемике с Бакуниным потому, что из-за бытовых забот он не мог подняться в мир чистой идеи, Абсолюта /юноши в кружке Станкевича ожидали от себя и от других не меньшего/, так теперь он опять себя считает смешным, ничтожным под тяжестью услышанной от Тургенева и действующей на него как откровение правды. Изображая каприз и бунт подпольного человека против окончательной, безапелляционной правды, Достоевский бессознательно освобождает Белинского - уже 16 лет тому назад умершего.

Постановка вопросов и структура повести "Записки из подполья" внушают мысль о том, что Достоевский рассчитывается со своими юношескими идеалами, со своим мечтательным периодом. 15--16 лет разницы во временных плоскостях первой и второй части произведения говорит о том, что подпольный человек именно в середине - во второй части - 40-х годов был романтическим мечтателем и без иронии верил в $2 \times 2 = 5$ тогда, когда Белинский, уже разочаровавшись и в $2 \times 2 = 4$, смотрел в глаза смерти, без новой идеи, с "пустыми руками". Подпольный же человек в настоящем - в первой части повести, в начале 60-х годов - уже знает цену реальной и фантастической "правды", не обращается доверчиво к $2 \times 2 = 4$, как Белинский, но и $2 \times 2 = 5$ может принять только с иронией. Мы полагаем, что это двойное неприятие героя "Записок..." - ни обычный, ни фантастический мир не устраивают его, чего-то третьего не хватает /"Вру, потому что сам знаю, как дважды два, что вовсе не подполье лучше, а что-то другое, совсем другое, которого я жажду, но которого никак не найду!"¹⁷ - делает сомнительной возможность жеста отказа: именно это тотальное сомнение и лишь мимоходом высказанная жажда веры делает невозможными

те трагические - потому что окончательные акты отказа, которые Белинский совершал неоднократно, пока не иссякли все новые и новые источники его веры и убеждений. Подобно мчащимся душам в "Божественной Комедии" Данте /Чистилище!/ он не мог остановиться ни на чем, но его содержащее пафос и комизм поведение напоминает и поведение Дон-Кихота, о чем он сам упоминал в письме к Николаю Бакунину, брату Мишеля:

"Опыт сорвал покров с жизни - и я увидел румяна на очаровательных щеках этого призрака, увидел, что об руку с ним идет смерть и тление - противоречие. Она хороша для тех, для кого хороша, и только на то время, когда хороша. Для меня она никогда не была добра, и я бескорыстно курил ей фимию, как Дон Кихот своей Дульцинее." ¹⁸

Сравнение самого себя с Дон Кихотом несколько раз появляется в письмах Белинского, но его друзья - напр., Некрасов и Тургенев - применяют это сравнение с однозначно сатирической тенденцией к Достоевскому. Это произошло уже после отчуждения друг от друга Белинского и Достоевского /1846/, когда критик откровенно признался, что он ошибся, переоценил талант Достоевского. В колкой эпиграмме Тургенева и Некрасова /"Послание Белинского к Достоевскому"/ отсутствует пафос замечательного героя Сервантеса и слишком преобладает причудливость "витязя горестной фигуры", что могло быть особенно обидным для молодого писателя, потерявшего благосклонность Белинского.

К образу Дон Кихота питали привязанность и Белинский и Достоевский, он появляется у обоих как символ амбивалентных ценностей в процессе самопознания. Тургенев и Некрасов очень метко, хотя и с отрицательной стороны, связывают отношение писателя и критика к Дон Кихоту; они отлично знали литературный вкус круга Белинского. Утверждением $2 \times 2 = 5$ разоблачается донкихотство и Белинского и подпольного человека

/т.е. в некоторой мере Достоевского/, хотя акценты подаются на различные качества: у Белинского восторженность, неистовство, доверчивость и размах мыслей напоминает ренессансный архетип, в образе подпольного человека восторженность и неистовство сливаются с гамлетовским сомнением, с ядом слишком развитого сознания./ У Достоевского есть и другие видоизменения "витязя горестной фигуры" - напр., Мышкин, - но анализ этой темы выходит за рамки данной статьи./ Появление образа Дон Кихота в письмах Белинского и в творчестве Достоевского является таким моментом, который свидетельствует о сложном и до сих пор все еще не до конца выясненном отношении Достоевского к Белинскому, и освещает один из компонентов в методе "приближения-отдаления" автора к своему герою.

При чтении писем и статей Белинского бросается в глаза субъективный характер его стиля. Письма к Боткину, Станкевичу и Бакунину часто переходят в исповедь, в страстное самобичевание или самооправдание. Он вел с этими людьми роковые диалоги, споры /и не только письменно/ - этим объясняется перевес живой разговорной речи в его письмах. Он так живо представляет адресата с его настоящими или воображаемыми аргументами, как будто пишет не письмо, а литературное произведение, в котором "собеседник" /другой голос/ выдуман им. Станкевич был для Белинского безусловным авторитетом, в его симпатичной личности и мудрости он нашел понимание и убежище от тиранической дружбы Бакунина, а Боткин стал для него представителем мира реальностей, он делил с ним самые заветные чувства, мысли.

Бакунин вызывал у Белинского крайние, противоречивые чувства. В начале знакомства они писали друг другу восторженные, "философические" письма, тема которых была Идеал и Действительность, Любовь, Абсолютный Дух. Эти философствования постепенно переходят в борьбу, когда выясняется, что Белинский философствует, чтобы жить, а Бакунин наоборот,

живет, чтобы философствовать. В письме от 10 сент. 1838 г. Белинский пишет Мишелю:

"Я сам, обращаясь назад, вижу в своей жизни одни страдания, апатию, падение; восстание, грех, покаяние и все это вследствие отвлеченности, пошлого шиллеризма, натянутости, претензий на гениальность, боязни быть простым малым. Но я хватился за ум и теперь за поцелуй, за улыбку охотно плюну на философию, на науку, журнал, мысль и на все. Ощущения, волнования жизни - это главное; а там можно и пофилософствовать - этак, как выкинется - иногда прозой и иногда и стихами. Ты как-то не мыслью поверяешь жизнь, а жизнью меришь мысль и жизнь вечно подводишь под мысль."¹⁹

Насколько эта противоположная настроенность становится все ярче и ярче, настолько и растет напряжение - надо добавить, что по вине Бакунина, который довольно самовластно настаивал на мысли об обладании "единственной правдой" и хотел навязать свое убеждение не только друзьям, но даже и членам своего семейства. В самый бурный период их переписки голос Белинского часто напоминает самобичевание и самоутверждение будущего подпольного человека, который считал жизненным вопросом опередить воображаемого собеседника /читателя с последним словом о себе/. Конечно, хронология заставляет нас поправить это сравнение: не Белинский похож на подпольного человека, а подпольный человек на то "Я" Белинского, которое вызвал из его души Бакунин. Их переписки Достоевский, по всей вероятности, не знал, как об этом мы уже раньше упомянули. Из прежних разговоров в кругу Белинского он мог слышать о Бакунине, но мы не имеем доказательств о том, что он знал о бурной дружбе Белинского и Бакунина. Все-таки сходство между словами Белинского и подпольного человека - учитывая некоторую трансформацию - легко обнаружить. В создании литературного произведения играют роль не только доказуемые

непосредственные влияния, ведь писатель в первую очередь опирается на своей внутренний опыт и вдохновение, а нужный материал берет, где находит, — из окружения, из самого духа времени. Поэтому мы считаем верным утверждение Долиннина, что Белинский — двойник Достоевского:

"Но Белинский: он ведь тоже "бог знает от кого происходит, отец его был так же военным лекарем", как и отец Достоевского. И не в силу ли одинаковости происхождения у него с Белинским и сходная душевная организация, та же способность до конца воспламеняться идеей, отдаваться ей восторженно и всецело до тех пор, пока она им владеет, а потом так же страстно с проклятиями на нее обрушиться, когда убеждения изменились, и прежний кумир оказался ложным.

Двойник, его преследующий всю жизнь, выросший в его сердце неотрывными краями — таков Белинский для Достоевского."²⁰

Можно еще к этому добавить, что сходство в их духовном облике выражается и в юношеской претензии на гениальность, в страстном влечении к литературе, склонности к мечтанию и в неупорядоченности их личной жизни, и т.д. — сходство, скоро переходящее в диаметрально противоположный конец. Белинский уже давно раскаялся в претензии на гениальность, в романтических мечтах, "донкихотстве", когда Достоевский, который был на десять лет моложе, пришел к этой стадии. Усталый и больной критик столкнулся со своим прежним "я" в молодом писателе — и отвернулся. Судьба не дала Достоевскому возможности оправдать первое впечатление критика, он не мог доказать ему свою гениальность, и поэтому боролся с его памятью до конца жизни.

Письма Белинского доказывают, что в начале 40-х годов XIX века русская действительность уже создала возможность существования подпольного человека. Не случайно действие второй части "Записок" происходит в 40-е годы: кризис Белин-

ского в это время достигает кульминации, а Достоевский еще питается шиллеровским "прекрасным и высоким". В образе героя повести Достоевский одновременно воплотил самого себя и Белинского, но в несколько утрированной форме: он сосредоточил внимание на тех психических движениях, которые способствовали рождению подпольного человека /амбиция, чувство неполноценности, тщеславие, экзальтация и восторженность, апатия, мечтательность и склонность к фатализму, страстная жажда истинных ценностей и т.д./. Переписка Белинского вскрывает более разнообразные оттенки, чем литературная фикция, и может быть, поэтому нам картина кажется более симпатичной, человеческой, чем образ героя Достоевского. Но очень важно заметить, что Достоевский создает все-таки не сатиру на себя и на критика, несмотря на то, что в некоторых частях произведения просвечивают элементы пародии. Сатира возникает в том случае, если автору не дорог высмеянный человек, не дороги бывшие идеи и чувства - как в эпиграмме Тургенева и Некрасова. "Записки из подполья" можно считать скорее какой-то своеобразной, извращенной исповедью: герой к концу исповеди старается не оправдать, а еще больше проклясть самого себя и этим как будто подчеркнуть напряжение между выразимым и невыразимым: /"...вовсе не подполье лучше, а что-то другое, которого я жажду, но которого никак не найду!"/. И как Белинский не щадил себя в письмах, так и Достоевский еще решительнее перевел тон повести в направление отрицательное. Подполье у Достоевского символизирует какое-то современное "сочесствие во ад" - путь познания самого себя /gnoti seauton/; человек на этом пути заблудился, и современное неверие, сомнение и страх лишают его надежды найти "то другое", которого он жаждет.

Среди писем Белинского есть еще много таких, в которых поразительным образом вырисовывается смутный прообраз буду-

щего подпольного человека. В письме от 1 ноября 1837 года он рассказывает Бакунину о своих литературных планах и хочет написать такое произведение, которое позже создал Достоевский - но уже в более реалистической форме:

"Теперь я начинаю "Переписку двух друзей", большое сочинение, где в форме переписки и в форме какого-то полурома-на будут высказаны все те идеи о жизни, которые дают жизнь и которые без полемики должны разоблачить Шевыревых и подобных ему. Это будет собственно переписка прекрасной души с духом; первое лицо, разумеется, будет моим субъективным произведением, а второе - чисто объективным. /.../ Короче сказать, в этой прекрасной душе я изображу себя и, надеюсь, очень верно; и в этом портрете я наплюю на самого себя и оплачу самого себя. Я изображу себя в двух эпохах жизни: в той, в которую я жил в одном чувстве и прятал свое чувство от разума, как цветок от мороза; и в той, в которую я сознал тождество чувства с разумом, любви с сознанием, но приобрел через это не полное блаженство жизни, а только объективное сознание ее".²¹ /Курсив мой - А.Д./

Предложение "я наплюю на самого себя и оплачу самого себя" точно выражает то, что создал Достоевский в образе подпольного человека, но самобичевание и самосожаление там связываются друг с другом более тесно и сложно, чем у Белинского, и поднимаются на стeeper идеологии, призванной оправдать поступки и мысли подпольного человека. Это совпадение служит новым доказательством общности литературного вкуса и духовного облика у Белинского и Достоевского и подтверждает наличие комплекса двойничества между ними. Об амбивалентных чувствах писателя к критику свидетельствует его письмо к вдове Белинского /5 янв. 1863 г./, в котором он тепло вспоминает о прежней дружбе:

"Простите меня великодушно, что я слишком долго не от-

вечал на ваше прекрасное и доброе письмо. Но сначала был занят, а потом болен, потому и опоздал. Письмо ваше произвело на меня чрезвычайно приятное впечатление. Я до того любил и уважал вашего незабвенного мужа и вместе с тем мне так приятно было припомнить все то лучшее время моей жизни, что я от души мысленно поблагодарил вас за то, что вам вздумалось написать ко мне."²² /Курсив мой. - А.Д./

Можно предположить, что не просто вежливость заставляет Достоевского написать такое письмо: тот факт, что все-таки Белинский "посвятил его в рыцари" в мире литературы и воодушевил его после первых шагов, несмотря на совершившееся позже расхождение и отчуждение, сохранил для Достоевского важность и ценность до конца жизни.

На основе писем Достоевского и других произведений мы предполагаем, что с этого письма к Белинской начинается его борьба с памятью критика. "Записки из подполья" есть первое такое произведение, в котором уже таится голос Белинского. После этого отношение Достоевского к памяти и духовному наследию Белинского становится все более и более отрицательным, что выражается очень откровенно в его письмах, а в романах и в "Дневнике писателя" - с разнообразными оттенками.

Надо обратить внимание и на то, что Достоевский трансформирует в фигуру подпольного человека не личность, а голос Белинского, что требует от нас оговорки касательно прототипов и пародии в повести: Белинский здесь не прототип в общепринятом смысле слова, и писатель не пародирует его, а голос притика становится "двойником" авторского голоса, и вместе эти голоса приобретают трагичные или гротескные акценты в ходе рассказа.

Бахтин называет повесть такой *Icherzählung*, которая в форме дурной бесконечности приводит безысходные диалогические противостояния и преобразует однозначную монологическую исповедь в диалог, который ведет "Я" с самим собой или

с отражающимися в собственном сознании чужими голосами. Условие этого преобразования - в той сугубо личной позиции, с которой Достоевский обращается к миру; по терминологии Бахтина - в отсутствии перспективы: "Момент обращения присущ всякому слову у Достоевского, слову рассказа в такой же степени, как и слову героя. В мире Достоевского вообще нет ничего вечного, нет предмета, объекта, - есть только субъекты."²³

Среди современников Достоевского подобная позиция была характерна еще для Белинского: мы говорили уже о субъективном тоне его писем /и некоторых статей/, о его антипатии к абстракциям и обобщениям, о безоговорочном уважении к личности. В его стиле доминируют элементы разговорной речи, эмоции и настроения выражаются и в ругательствах, живых и выразительных, и в единственно для него характерных оборотах речи, но что еще роднит его с Достоевским, так это его свойство представить адресата а ощутительной форме. Но Белинский в этих письмах всегда обращается к реальному второму лицу, которое впитывает в себя и аргументы "Я" и "Ты". В мире Достоевского - то есть на уровне литературной фикции - также доминирует второе лицо: против овеществления-обезличивания и Достоевский, и Белинский видят единственное спасение в обращении ко всем, к миру, в превращении самого себя, другого человека и мира во второе лицо. Это поведение всегда требует восторженности, напряженности, потому что тенденция развития человеческих обществ всегда показывает обратное направление. На уровне диалога можно остаться лишь силой воли: без усилия, без напряжения духовных сил человеку не дается оживляющая благодать диалога. Так объясняется то, что для подпольного человека страшнейшим врагом является инерция, то есть тяготение к миру "Оно": это такая тяжесть, такое сильное искушение, что оно заставляет его постоянно трепетать, как Белинского - апатия, представляющаяся ему иногда

в космическом масштабе.

В настоящей статье мы постарались указать на те мотивы в переписке Белинского и в "Записках из подполья" Достоевского, которые обнаруживают сходство их "душевной организации" и объясняют проблематичность отношения Достоевского к Белинскому и, косвенно, писателя к своему подпольному герою. Но сходство является лишь одной стороной этого отношения. Если мы примем во внимание истинное значение слова "двойник" /термин Долинина/, то мы должны будем считаться и с той отталкивающей силой, которая действовала в их знакомстве. Среди причин этого отталкивания есть т.н. внутренние, органические, но более интересны те различия, которые проявляются в их мировоззрении, убеждениях. Анализ этих различий составляет тему новой работы и требует еще тщательного исследования.

Примечания

1. Erich F. Podach. Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs. Rothe Verlag, Heidelberg, 1961, 413--414. pp.
2. П.В. Анненков. Литературные воспоминания /Замечательное десятилетие/. СПб., 1909.
3. В.Г. Белинский. Полн. собр. соч. т. 11, с. 416.
4. П.В. Анненков. Ук. соч., с. 346.
5. Н. Отверженный /И.Г. Булычев/. Штирнер и Достоевский. Изд. "Голос труда". М., 1925.
6. Fülep Lajos. Stirner. In: u.ő.: A művészet forradalmától a nagy forradalomig. Bp., 1974.
7. Л. Шестов. Sine effusione sanguinis. В кн.: Умозрение и откровение. YMCA Press, Paris, 1964, 201.p.
8. В.Г. Белинский, т. 12, с. 71.
9. Из архива А.М. Горького. Русская литература, 1968/2, с. 21.
10. В.Г. Белинский, т. 11, с. 175.
11. Л. Шестов. Умозрение и откровение, с. 175.
12. В.Г. Белинский, т. 12, с. 70.
13. Там же, с. 70.
14. А.А. Корнилов. Молодые годы Бакунина. Из философии русского романтизма. М., 1915.
15. В.Г. Белинский, т. 12, с. 150--151.
16. Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч., т. 5, с. 119.
17. Там же, с. 121.
18. В.Г. Белинский, т. 12, с. 160.
19. В.Г. Белинский, т. 11, с. 293.
20. Ф.М. Достоевский. Письма II, М.-Л., 1930. Предисловие Долинина, с. X.
21. В.Г. Белинский, т. 11, с. 188.
22. Ф.М. Достоевский. Письма II, с. 313--314.
23. М. Бахтин. Проблема поэтики Достоевского. М., 1977, с. 276.

ДВА РЕАЛИСТА. О СХОДСТВЕ И РАЗЛИЧИИ УСТАНОВОК
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА ДОСТОЕВСКОГО И БЕЛИНСКОГО

Василий Щукин
/г. Краков/

До сих пор исследователи, изучавшие отношение позднего Достоевского к личности и комплексу идей Белинского, обращали внимание лишь на полемический аспект, нашедший выражение в трагической фигуре Ивана Карамазова, а также в образе Великого инквизитора, "голос" которого монологически "выпрямляет" наиболее темные стороны Ивановой логики¹. На наш взгляд, эти ценные и верные наблюдения не исчерпывают всего многообразия данной темы. Белинский, чью беспрестанно менявшуюся жизненную и идейную позицию нельзя свести к "атеизму", "либерализму" или "социализму" /в том смысле, который вкладывал в эти понятия Достоевский/, отчасти явился идейным и этическим прототипом таких героев, как Алексей Карамазов и даже старец Зосима.

Доказательству выдвинутого тезиса посвящается настоящая статья.

I

Обратимся к тексту "Братьев Карамазовых".

Знакомя читателей с главным героем задуманной дилогии, Достоевский изо всех сил стремится подчеркнуть то обстоятельство, что Алексей, несмотря на свою чистоту, целомудрие, "идеальность" -- что в обыденном сознании может быть определено как "странность" и "чуждость", на самом деле "человек отнюдь не великий", а самый обыкновенный. В пользу "посюсторонности" Алексея /что резко отличает его от идеального при-

шельца издалека -- князя Мышкина/ говорят такие его черты, как общительность, бесстрашие, такие факты, что "никто и никогда не считал его ни простячком, ни наивным человеком"². Он был "ровен и ясен", то есть находился в состоянии гармонии с окружающим его миром. Решение уйти в монастырь явилось у него не вследствие мистики или религиозного фанатизма /это обстоятельство Достоевский подчеркивает дважды и каждый раз с особой настойчивостью³/, а так как он был "ранним человеколюбом" и искал "идеал исхода из мрака мирской злобы к свету любви" /X, 17/, тем самым бросая вызов господству эгоизма, но никак не земному миру и не человеческому обществу. Несмотря на беззаветную веру Алеши в существование списительных сверхъестественных сил, в возможность чуда, он в гораздо большей степени, чем его предшественники /Соня Мармеладова, князь Мышкин, Шатов и Макар Долгорукий/, связан со светлыми и темными сторонами реального человеческого существования, с радостями и печальми мира сего. Как показали исследования В.Е. Ветловской, Достоевский при создании образа младшего Карамазова использовал не столько житие Алексея, человека Божьего /этого святого писатель в конце жизни считал идеалом русского народа⁴/, сколько духовный стих о нем, в котором отразилось общими миршенное, стихийно-реалистическое восприятие народом житийного текста⁵. Заметим также, что автор "Братьев Карамазовых" сознательно создает вокруг Алеши предметно-образную среду, элементы которой: согретая солнцем земля, зеленые листья, звездное небо, сдобные булочки, луковка /в легенде, рассказанной Грушенькой/, наивные дети, животные /собака Жучка, гусь, зайчик/, румяные щеки -- символизируют радость земного бытия. Решительно отбрасывая ортодоксально-христианскую идею и несовместимости мирского и небесного⁶, Достоевский заставляет проповедовать любовь к детям, животным и веселью самого стар-

ца Зосиму /XIV, 267--268, 289--291/⁷, которого монахи после смерти попрекают тем, что он "к посту был не строг, сладости себе разрешал, варение вишневое ел с чаем", "конфеткою прельщался, барыни ему в карманах привозили, чаем сладобился, чреву жертвовал, сладостями его наполняя, а ум помышлением надменным" /XIV, 301, 303/. Его друг и учитель, Названный в романе таинственным посетителем, произносит знаменательную формулу этой антимистической и антиаскетической философии жизни /разумеется, несводимой к прославлению вишневого варенья и прочих материальных мирских благ/: "Жизнь есть рай" /XIV, 275/. Каждый герой романа, в котором сохранилась хотя бы малая доля непосредственного ощущения бытия, в той или иной мере поддается очарованию этой истины. Дмитрий провозглашает: "Слава Высшему на свете, слава Высшему во мне!..." /XIV, 96/ -- и, без сомнения, знает цену радости земного существования. Мизантром и "атеист" Иван произносит проникновенный монолог о "клейких листочках". Даже капитан Снегирев, судьба которого сложилась столь печальным образом, ни на минуту не сомневался в том, что "мир Божий" основан на добре и красоте.

"Жизнь есть рай", -- такова формула философии реализма, заключавшая в себе, правда, некоторую гиперболизацию, мышление "в превосходной степени", как это обычно бывает у Достоевского. Эту философию теоретически развивают "таинственный незнакомец" и Зосима; у Алексея она выступает в качестве главной установки практического разума /если воспользоваться определением Канта/ -- то есть жизненной позиции, заложенной в нем априорно и руководящей его поведением на протяжении всей жизни. Достоевский прямо называет своего героя реалистом и, стремясь предупредить превратные представления о нем, объясняет свою мысль подробно. Он пишет:

"Может быть, кто из читателей подумает, что мой молодой

человек был болезненная, экстазная, бедно развитая натура, бледный мечтатель, чахлый и испитой человечек. Напротив, Алеша был в то время статный, краснощекий, со светлым взором, пышущий здоровьем девятнадцатилетний подросток. /.../ Скажут, может быть, что красные щеки не мешают ни фанатизму, ни мистицизму; а мне так кажется, что Алеша был даже больше, чем кто-нибудь, реалистом. О, конечно, в монастыре он совершенно веровал в чудеса, но по-моему, чудеса реалиста никогда не смутят. Не чудеса склоняют реалиста к вере. Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет пред ним неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт. Если же и допустит его, то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо. Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: "Господь мой и Бог мой!" Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать и, может быть, уже уверовал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: "Не поверю, пока не увижу" /XIV, 24--25. Подчеркнуто мною. -- В.Щ./

II

Что же роднит "неистового Виссариона", желавшего одно время ради счастья "малейшей части человечества" истребить остальную его часть, с "тихим мальчиком" Алешей Карамазовым, монастырским послушником?

Их роднит реализм, как бы самой природой данное реалистическое отношение к жизни.

"Маратовская любовь" Белинского к человечеству, его знаменитый бунт против гегелевского *Allgemeinheit* -- это такие же "моменты" его необыкновенно богатой духовной биографии, как фихтеанский "абстрактный героизм" или "примирение с гнусной действительностью". Совершенно иначе обстоит дело с реалистическим мироотношением, которое было изначально присуще Белинскому. Стихийным реалистом он был еще в Чембаре: будни российской провинции, косная полупатриархальная среда мелкого чиновничества и духовенства, среди которой он рос, а также вольтерьянская атмосфера в доме нисколько не благоприятствовали "отлету мечты" от действительности"⁸. Романтизм кружка Станкевича был для него откровением -- но вскоре обнаружилось, что гармония, которая должна была воцариться в его душе благодаря общению с философией, является непрочной, не выдерживает натиска "свинцовых мерзостей жизни". "Едва родится во мне сознание силы, едва почувствую я теплоту веры, как квартира, авошная лавочка, сертуки, штаны, долги и вся эта мерзость жизни тотчас убивают силу и веру..."⁹, -- писал Белинский 16 августа 1837 года М.А. Бакунину, который незадолго до того в теории призывал отречься от "пошлых гривенников" во имя света высшей истины, а на практике следил за тем, чтобы отношения его сестры Александры и не привыкшего к "благородному обществу" "Висяши" не зашли слишком далеко. К тому же Белинский жил литературой -- Пушкиным, Гоголем; он чувствовал, что художественные открытия этих писателей были связаны с реалистическим отношением к жизни. Философия Гегеля также была воспринята им как теоретическое обоснование реалистического приятия мира таким, каков он есть, а поскольку Белинский, подобно Достоевскому, практическим выводам из философии придавал большее значение, чем чисто теоретическому объяснению мира, то он ухватился за мысль о разумности всего действительного как за нечто, что призвано было его лично практи-

чески избавить от мучительного разлада с миром. "Примирение с действительностью", проповедовавшееся с юношеской и романтической еще горячностью, было доведено почти до абсурда; последовало новое отрезвление, бунт против "бесчеловечности" Абсолюта, реабилитация Шиллера и Жорж Санд, увлечение утопическим социализмом, приход к материализму. От гегелевского этапа "одиссеи духа" сохранилось, однако, по крайней мере, два важных качества Белинского как мыслителя: это диалектический метод познания мира и устойчивое признание реальной действительности единственной сферой, достойной того, чтобы жить в ней, несмотря на всю ее "мерзость", но нуждающейся в обстоятельном /"дельном", как любил говорить Белинский/ изучении и сознательном преобразовании¹⁰.

Переписка Белинского, на которую исследователи ныне обращают все большее внимание в связи с изучением Достоевского, включает в себе, наряду с перепиской Н.В. Станкевича, живую историю духовного становления реалиста, которая сохранилась в памяти последующих поколений интеллигенции во многом благодаря русской психологической прозе, в том числе -- прозе Достоевского¹¹. Известно, что писатель проявил большой интерес к публикации писем Белинского, которую осуществил А.Н. Пыпин в журнале "Вестник Европы" в 1874--1875 году. Среди опубликованных были письма к Бакунину, в которых критик горячо протестовал против романтического и в то же время аристократического презрения к "пошлой" действительности, к "гривенникам". Таким образом, в поле зрения Достоевского оказался не только бунт против гегелевского Абсолюта, что было переосмыслено и претворено в образах Ивана, Черта и Великого инквизитора, но и страстная "жажда действительности", которую испытывал сам писатель и которой он наделил Алексея Карамазова.

В отличие от князя Мышкина Алеша преодолевает романти-

ческое отпадение от мира не на уровне сентиментального /характеризующегося невинностью, наивностью, пассивной жалостью к людям/, а на уровне реалистического сознания, которому свойственны трезвая оценка действительности и человеческая, действенная /а не ортодоксальная, отрешенная от мира сего/ любовь к людям¹². Он с поистине "виссарионовской" неистовостью /что, впрочем, указывает на схожесть темпераментов Белинского и Достоевского, о психическом максимализме, страстности которых написаны целые тома/ идет к обычным грешным людям и стремится раздать им легкое в сердце добро. К этому призывает и Зосима, напоминая слова Христа о пшеничном зерне, которое падает на землю и умирает, но "многъ плодъ сотвори"¹³. Не так ли сжигал себя Белинский, совершавший титаническую работу во вред здоровью, вечно нуждавшийся, оставивший за собой шеститысячный долг? Не так же ли бескорыстно, как Алексей Карамазов, помогал он тысячам отдельных, конкретных людей в "медвежьих углах" обрести человеческое достоинство и найти свое место в мире? Не была ли каждая минута жизни Белинского, подобно жизни старца Зосимы и Алексея, наполнена внутренней работой над собой? Не призывал ли критик, предвосхищая поучения старца, приняться за выполнение черной, порою неблагодарной работы, результаты которой человек не увидит при жизни? Конечно, Белинский имел вполне конкретную научно-публицистическую и просветительскую работу в журнале или на университетской кафедре, а Зосима и стоявший за ним Достоевский не слишком доверяли тогдашней науке и предпочитали проникновенную -- но все-таки остро полемическую, публицистическую -- беседу с учеником или с читателем. И все же Достоевский не мог не понимать, что самоотверженный труд Белинского был в полной мере "работой на родной ниве".

Достоевский помнил Белинского таким, каким он был в 1845 году -- страстным "ниспровержителем основ", еще не разочаровавшимся в утопическом социализме и в парижской черни 1793 го-

да. Он не был свидетелем тех значительных изменений, которые произошли в Белинском после возвращения из-за границы осенью 1847 года, не читал последних его писем /они были опубликованы после смерти писателя/, не участвовал в спорах о буржуазии, в ходе которых реалистическая оценка действительности еще раз одержала верх над утопическим стремлением критика к скорейшему установлению идеального общественного строя, что породило теоретические расхождения между ним и Герценом¹⁴. Поэтому образ самого Белинского в "Братьях Карамазовых" является двойственным. С одной стороны, устами Черта Достоевский говорит, что в Иване "есть эта романтическая струйка, осмеянная еще Белинским" /XV, 81/ -- и здесь Белинский союзник Алеши и Зосимы -- оппонентов Ивана. С другой стороны, в речах Коли Красоткина имя Белинского ставится в один ряд с дарвинистами, социалистами, вульгарными материалистами, чего нельзя назвать в полной мере справедливым по отношению к критику.

Важно, однако, не субъективное мнение Достоевского о Белинском, которое, впрочем, неоднократно менялось. Важно то, что реальный Белинский -- как человек и как мыслитель, создавший целый кодекс реалистического мироотношения и поведения -- объективно нашел свое отражение в образе Алексея Карамазова, быть может, помимо сознательной воли самого Достоевского. Покажем это на одном любопытном примере.

Многие идеи поучений старца Зосимы, которыми руководствуется Алексей в своей жизни "в миру", совпадают с идеями статьи "Русское решение вопроса", помещенной во второй главе февральского выпуска "Дневника писателя" за 1877 год. Речь идет о "социальном вопросе", то есть об устройстве справедливого общества, что составляло одну из самых важных тем как в кружке Белинского, так и на "пятницах" М.В. Петрашевского. Автор "Дневника писателя" противопоставляет классовой борьбе и пролетарской революции иной, "русский" путь к социальной гармонии. Он призывает всех представителей интеллигенции, ко-

которые чувствуют угрызения совести при виде социального неравенства, заботиться о "просвещении души" бедняка, о его образовании. Провозглашаемая Достоевским "деятельная любовь" к народу требует не "опрощения", а самовоспитания /"самоодоления"/ и искреннего желания познать реальную жизнь своего края. Призывая работать над собой и для других, писатель спорит с теми русскими оппозиционными деятелями, которые утверждали, что политический произвол в России "связывает руки" всякому полезному начинанию и что в стране царей и рабов нет места честному работнику. Можно предположить, что здесь, в частности, имеется в виду Герцен, который неоднократно высказывал подобные мысли. На память приходит известное место из романа "Кто виноват?" -- спор Бельтова с доктором Круповым о правомерности протеста против существующего порядка вещей. Крупов, сила которого заключалась именно в "такте действительности", в трезвом отношении к фактам, настаивал на том, что только праздному барину, человеку обеспеченному может прийти в голову мысль, что на его родине нечего делать честному труженику. Герцен понимал, что действительность развивается "по Крупову", и не скрывал, что с житейской точки зрения доктор прав. Однако от этого симпатии автора романа с еще большей силой склонялись к Бельтову, представлявшему собой любимый герценовский тип доблестного аристократа, смело разрушавшего "обывательскую" мораль и чаявшего "дыхание нового века". Поэтому романтик Бельтов был опозитизирован Герценом /что вызвало неодобрение Белинского в статье "Взгляд на русскую литературу 1847 года"/, а романтизм этого героя был представлен как то, что должно быть высшей истиной по сравнению с "узкой" обыденной правдой Крупова.

Как справедливо заметила Т.И. Усакина, слова Крупова в несколько упрощенной и заостренной форме выражают позицию разnochинца и реалиста Белинского, настаивавшего в письмах к мос-

ковским друзьям на необходимости работать для той России, какая есть, и доказывавшего, что такой труд вполне возможен. Вторая часть "Кто виноват?" заключала в себе открытую полемику дворянского революционера Герцена с радикально-демократическим просветителем Белинским, выступавшим против всех проявлений "прекраснодушия", романтизма и донкихотства¹⁵. Мысли Достоевского, спустя тридцать лет вернувшегося к вопросу о возможности честной деятельности в реальных русских условиях, почти полностью совпадают с точкой зрения Белинского.

Заметим также, что Белинский, как и Достоевский, был далек от отождествления реализма с натурализмом или позитивизмом. Представление о возвышенном, хотя и не отрешенным от мира сего, идеале было, без сомнения, присуще Белинскому. Более того, несмотря на все свое увлечение натуральной школой, критик не верил "эстетическому смыслу тех, которые с некоторою инорическою улыбкою посматривают на Мадонну Рафаэля, говоря: это идеалы, то, чего нет в натуре! И с умилением смотрят на картины Теньера, говоря: вот натура, вот действительность!"¹⁶

Таким образом, сходство реалистического отношения к миру и реалистической нравственной и эстетической программы Достоевского и Белинского не подлежит сомнению, а Алексей Карамазов оказывается художественным образом человека с реалистической установкой практического разума.

III

Однако о полном идейном тождестве двух великих русских реалистов -- Белинского и Достоевского -- говорить нельзя.

Вернемся к приведенному в начале статьи фрагменту "Братьев Карамазовых". В нем говорится о двух типах реалистов -- верующем и неверующем. Первый "именно по реализму своему должен допустить и чудо", то есть реальное существование "миров

иных" и связь с ними "парадоксальных" проблесков доброты, противных "железной логике" мира сего. Второй "всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду" или Объяснит его "как факт естественный". Подобное разделение на верующих и неверующих реалистов можно заметить также в вышеупомянутой статье "Русское решение вопроса". Достоевский прямо говорит, что неверие в высшие силы не является помехой в деле совершенствования в духе "смиренной любви" и "работы на родной ниве". Писатель как бы предлагает атеистам /хотя в данном случае он не употребил бы данного слова, осмысляемого им как синоним понятий "анархист", "скиталец", "бунтовщик", "эвклидовский разум"/ заключить молчаливый союз с верующими на основе деятельно-реалистического отношения к миру.

Кого имел в виду Достоевский, говоря о неверующих реалистах? На наш взгляд, таким человеком, в понимании писателя, прежде всего был Белинский. Не случайно поведение реалиста, который отвергает существование чуда даже тогда, когда оно является фактом, или объясняет этот факт естественным образом /в вышеупомянутом фрагменте из "Братьев Карамазовых"/ удивительно похоже на поведение Белинского, доказывавшего не-божественность, человечность и даже "обыкновенность" Христа, что было описано Достоевским в статье "Старые люди", открывавшей "Дневник писателя" за 1873 год. Достоевский согласился в 1845 году с аргументацией Белинского, "страстно принял все учение его" /XXI, 12/ -- и все-таки практический разум настойчиво требовал признать божественность Христа как недосягаемого, абсолютного в своем совершенстве нравственного идеала. Достоевский хотел "остаться с Христом, а не с истинной", хотел быть реалистом, но непременно верующим. Именно этим его реализм в корне отличался от реализма Белинского.

Где искать причину этого отличия?

Подробный ответ на этот вопрос нуждается в самостоятель-

ном исследовании и выходит далеко за пределы настоящей статьи. Попытаемся, однако, наметить некоторые ориентиры, которые пока можно считать лишь догадками, требующими серьезной проверки.

Различие реалистических установок практического разума Белинского и Достоевского можно объяснить конкретно-историческими условиями, в которых протекало их духовное и интеллектуальное становление. Детство и юность Белинского прошли в глубокой провинции, до которой очередные веяния культуры доходили на целые десятилетия позже, чем до Москвы, где провел свои юные годы Достоевский. Упрощенное просветительство XVIII века -- знаменитое русское вольтерьянство, известное своим атеизмом и стихийно-материалистическим мироотношением -- отличало отца будущего критика и было для последнего первой школой духовной культуры. В то же время по своей материнской родне он слишком хорошо знал, насколько тупо и невежественно провинциальное низшее духовенство. Грубый меркантилизм, пьянство в соединении с религиозной практикой, сводимой обычно к соблюдению постов и исполнению обрядов, не могли не породить у Белинского по крайней мере иронического отношения к православной церкви¹⁷. Иное воспитание получил Достоевский. А.С. Долинин отмечает, что господствующим стилем во взаимоотношениях родителей Достоевского был сентиментализм¹⁸. Сентиментальная культура, которая "опустилась" в среднеинтеллигентскую среду российских столиц к 1820-м годам, уже не заключала в себе рационалистического житейского реализма русских вольтерьянцев. Религиозное воспитание Достоевского было тесно связано с сентиментальным отношением к жизни, главной носительницей которого была мать писателя. По всей видимости, она /подобно матери Алеши и матери Зосимы в "Братьях Карамазовых"/ не только привила своему сыну любовь к поэзии

Евангелия, но и научила его ценить сердце выше, чем разум, к чему призывал и Н.М. Карамзин, книги которого Достоевский знал с самых ранних лет. Таким образом, если Белинский сызмала видел спасение человечества /как и свое собственное спасение/ в просвещении и приближении отдаленных окраин к мировым центрам культуры¹⁹, то Достоевский унаследовал от сентиментализма некоторое недоверие к разуму и привычку полагаться на безупречность спонтанного чувства и "наивной" веры.

Другое обстоятельство, которое следует иметь в виду, сравнивая характер реализма Достоевского и Белинского -- это то, что они принадлежат к разным поколениям русской интеллигенции. Белинский родился в 1811 году, на 10 лет раньше Достоевского. Его судьба сложилась так, что он стал членом кружка Станкевича, был одним из "идеалистов тридцатых годов", получил -- в этом не может быть никакого сомнения -- недюжинное философское образование, несмотря на незнание немецкого языка, благодаря самому участию в беседах Станкевича, Бакунина, Боткина и других гегельянцев. Овладение диалектикой в соединении с никогда не покидавшей Белинского верой в неограниченные возможности человеческого разума придало впоследствии его реализму тот сугубо посквторонний, рационалистический характер, который не мог полностью удовлетворить Достоевского. Последний принадлежал к поколению, которое выросло и вступило во взрослую жизнь при Николае I; это было поколение петрашевцев, которых Герцен, ровесник Белинского, не без основания считал людьми духовно искалеченными, с болезненным самолюбием²⁰. Не случайно, расставшись с кружком Белинского, Достоевский нашел свое место среди петрашевцев, которые в 1840-х годах все еще находились под воздействием романтической культуры не в философско-идеалистической, а в социально-утопической разновидности. Утопия оказалась во многом откровением для Достоевского, который был подготовлен к ее восторженному вос-

приятию как домашним воспитанием, так и последующим увлечением романтической литературой. Он постоянно соотносил непосредственно накопленный им опыт и создаваемые образные системы с "вечным социальным, этическим, эстетическим идеалом -- вечным не в смысле застывшей неизменности, а в смысле безусловной истинности"²¹. Такой идеал писатель видел в фигуре Христа, который осмыслялся им как некий культурный символ, организующий духовную жизнь людей. Будучи утопистом, Достоевский не мог себе представить структуры мира, лишенной верхней точки, скрепления, узла, который связывает невидимые нити мировой гармонии, не позволяя ей распасться и тем самым охраняя от невзгод "слабые сердца", к числу которых принадлежал и Достоевский. Немногие, подобно Белинскому, были настолько сильны духом, чтобы обойтись без этой верхней точки и мужественно, как подобает реалистам, смириться с тем, что они не бессмертны.

Реализм Достоевского носил утопический характер и как все, что генетически было связано с романтической культурой, заключал в себе элементы антипросветительской реакции. Что же касается Белинского, рационалистическое, просветительское начало в его реализме неизменно одерживало верх над утопическими тенденциями, которые по мере удаления от романтической поры 1830-х годов постоянно ослабевали.

Подобно многим мыслящим людям Белинский и Достоевский пережили на тридцатилетнем рубеже своей жизни /соответственно в 1841 и 1851 году/ серьезный мировоззренческий кризис и последовавший за ним переворот. Белинский умер в 1848 году, не успев разочароваться в гегелевском историософическом оптимизме, согласно которому достижение высших ступеней эволюции человечества обеспечивается самим ходом его развития. Достоевский разделил судьбу значительной части русской интеллигенции, которая после революции 1848 года усомнилась в

неизбежности наступления светлого будущего сначала на более развитом Западе, а затем в России и склонилась к консервативно-утопическому решению вопроса о ее судьбах, ранее предлагавшемуся славянофилами. "Отчаянное усилие Достоевского заставить себя верить в Бога, -- пишет А. Валицки, -- было результатом его веры -- а может быть, попытки верить -- в Россию, в патриархальный русский народ как единственную надежду сохранить ее"²². Трудно не согласиться с этими словами.

Примечания

1. См., напр.: A. Rammelmeyer. Dostojewskijs Begegnung mit Belinskij /Zur Deutung der Gedankenwelt Ivan Karamazovs/, Teil II, Zeitschrift für Slavische Philologie. Bd. XXI, Heft II. Heidelberg, 1952, S. 280--287;
А. Дуккон. К вопросу о некоторых проблемах оценки расхождений между Достоевским и Белинским. Acta Universitatis de Attila József nominata, Dissertationes Slavicae, XV. Szeged, 1982, с. 78--80.
2. Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Ленинград, 1972--1986 /издание продолжается/, т. XIV, с. 18. В дальнейшем все ссылки на произведения Достоевского даются по этому изданию с указанием тома /римской цифрой/ и страницы /арабской цифрой/ в тексте. Ссылки на письма Достоевского оговариваются особо.
3. В черновых набросках к "Братьям Карамазовым" на этот счет имеется красноречивая запись: "Мистик ли? Никогда! Фанатик? Отнюдь!" /XV, 200/.
4. Готовясь выступить в "Дневнике писателя" за 1881 год против рационалиста К.Д. Кавелина, в прошлом близкого приятеля и единомышленника Белинского в рамках западничества 1840-х годов, Достоевский внес в записную тетрадь следующую запись: "Я скажу: Алексей человек Божий -- идеал народа, а вы сейчас скажете: а кулак" /XXVII, 55/.
5. См. В.Е. Ветловская. Литературные и фольклорные источники "Братьев Карамазовых" /Житие Алексея ч. века Божия и духовный стих о нем/, в кн.: Достоевский и русские писатели. Традиции, новаторство, мастерство. Сборник статей. Москва, 1971, с. 345--352.
6. См. там же, с. 345.

7. Подобного рода "житейскую философию" исповедует Макар Дол-
горукый в "Подростке". См. об этом: А.С. Долинин. В твор-
ческой лаборатории Достоевского /История создания романа
"Подросток"/. Ленинград, 1947, с. 92--93, 164.
8. Факты, способствовавшие формированию стихийно-реалистиче-
ского мироотношения у Белинского, подробно освещены в кн.:
В.С. Нечаева. В.Г. Белинский. Начало жизненного пути и ли-
тературной деятельности. 1811--1830. Москва, 1949, с. 86--
95.
9. В.Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XI. Москва,
1956, с. 178. Подчеркнуто Велинским. -- В.Щ.
10. Нельзя согласиться с исследователями, которые считают, что
в 1840--1841 году Белинский полностью разочаровывается в
Гегеле. Так например, принцип триады применялся им в ана-
лизе исторического или историко-литературного процесса до
конца жизни. В данном случае был совершенно прав Г.В. Пле-
ханов, указавший, что лишь с усвоением философии Гегеля
нежелание Белинского "поворачиваться спиной к действитель-
ности" превратилось в методологически осознанную позицию
/Г.В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII. Москва-Ленинград,
1926, с. 213/.
11. Л. Гинзбург. О психологической прозе, изд. 2-е. Ленинград,
1971, с. 65--133, 431--432.
12. К.И. Тюткин. Романтическая культура и ее отражение в твор-
честве Достоевского, в кн.: Романтизм в славянских литера-
турах. Москва, 1973, с. 305--306.
13. Евангелие от Иоанна, гл. 12, ст. 24. Слова эти украшают мо-
гилу Достоевского на Лазаревском кладбище Александро-Нев-
ской лавры в Петербурге /Ленинграде/.
14. О спорах 1847--1848 годов о буржуазии см.: П.В. Анненков.
Литературные воспоминания. Москва, 1960, с. 309--311;

- A. Walicki. W kregu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa. Warszawa, 1964, s. 347--359; В.С. Нечаева. В.Г. Белинский. Жизнь и творчество. 1842--1848. Москва, 1967, с. 374--383, 398--406. Нам наиболее близка точка зрения А. Валицкого, который утверждает, что "политическая программа Белинского не только никогда не выходила за пределы буржуазно-демократических требований, но даже /в отличие от взглядов Герцена/ не принимала социалистической формы /W kregu konserwatywnej utopii, s. 349--350/. Белинский был реалистом и видел, что переносить на русскую почву французский социализм еще рано" /там же, с. 351/.
15. Т.И. Усакина. История, философия, литература /Середина XIX века/. Саратов, 1968, с. 139--156.
 16. В.Г. Белинский. Указ. соч., т. X, с. 248. Цитата взята из статьи "Ответ "Москвитянину", написанной в ноябре 1847 года.
 17. В этом плане чрезвычайно характерным является письмо Белинского к А.П. и Е.П. Ивановым, в котором содержится рассказ о пьяном священнике-попрошайке /там же, т. XI, с. 27/.
 18. См. примечания А.С. Долинина в кн.: Ф.М. Достоевский. Письма, т. I. Москва, 1928, с. 464. Ср. также: К.И. Тюнькин. Указ. соч., с. 280--284.
 19. Не случайно провинциал Белинский всю жизнь стремился к культурным центрам все более высокого ранга: сначала к Москве, затем к Петербургу и наконец к Парижу.
 20. А.И. Герцен. Былое и думы, части 1--5. Москва, 1969, с. 816.
 21. К.И. Тюнькин. Указ. соч., с. 292.
 22. A. Walicki. Dostojewski a idea wolności, s. 426.

СТАТЬЯ "ТЕРМИН" П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Павел Александрович Флоренский /1882--1943/ проявил свои выдающиеся дарования в самых различных областях человеческого знания и культуры. Он оставил после себя труды по математике, физике, электротехнике, энергетике, философии, богословию, искусствоведению, фольклористике, лингвистике и др. Многие исследования П.А. Флоренского опубликованы лишь частично, либо не опубликованы совсем. Статья "Термин" была предназначена автором в качестве одной из глав капитального обобщающего труда "У водоразделов мысли", оставшегося неизданным. Она следовала в качестве четвертой главы вслед за статьей "Антиномии языка" /в настоящее время печатается в "Studia Slavica" в Будапеште/. За "Термином" в свою очередь предполагалась автором глава "Строение слова" /см. "Контекст -- 1972". М., 1973/. Эти три взаимосвязанные статьи в определенной мере позволяют говорить о философии языка П.А. Флоренского.

Проблема термина рассматривается Флоренским на фоне общей антиномичности языка, которая состоит в сосуществовании внутри него двух противоречивых начал: "творческого, индивидуального, своеобразного" и "монументального, общественного, общего". Преувеличение личностного начала в языке ведет к зауми, упор на общественное начало приводит к условности и "произволу языкодателя". Сущность антиномичности языка в том, что эта противоречивость не только неустраиваема, но жизненно необходима ему, ее устранение как в пользу первого, так и в пользу второго начала означает смерть языка. Именно борьба "импрессионизма и монументализма", стремящаяся к "подвижному равновесию" делает возможной саму жизнь языков. Не монизм, а напряженность антиномии характеризует истинную культуру языка.

Второй срез антиномичности слова состоит в том, что оно "связшееся в комок предложение", в то время как предложение -- это "распустившееся свободно слово".

Третий срез антиномичности слова состоит в противоречии между именем и именуемым, имманентным внешним выражением и укорененном в трансцендентном внутреннем содержании. Эта же антиномия выражается Флоренским в сопоставлении магичности и мистичности слова. Здесь Флоренский истолковывает слово в плане онтологического символизма. Слово как символ -- не условное наименование предмета, а способ обнаружения внутреннего и в то же время способ "вживания в именуемое". В процессе этого вживания человек соприкасается с сущностью данного предмета или явления, слово становится как бы мостом в трансцендентное. Нарушение этой антиномии слова разрушает язык, выходящая его иррациональный остаток, его внутреннюю поэзию, на которую опираются все виды словесного творчества, а в философии неизбежно обуславливают выводы агностицистского и антиинтуитивистского типа.

Из такого онтологического подхода к языку Флоренского естественно вытекает и его интерпретация термина -- "синтетического слова". Как и всякое слово, термин -- антиномичен. Вместе с тем антиномия первого типа приобретает в нем свою специфику. С одной стороны, он является свободным плодом "творческих усилий мысли", концентрирующим в себе все новые оттенки мысли, чтобы "приобрести новую силу и новую свободу", с другой -- он граница самопознания мысли, остановка, рубеж, вершина на пути познания. Терминотворчество является "зидущей и скрепляющей силой" в истории развития идей. "Подвижная неподвижность" -- основная антиномия термина, дающая ему право на существование и долгую жизнь в языке.

Знакомясь с философией языка Флоренского, нельзя не

обратить внимания на то, что Флоренский предвосхитил проблемы, поставленные, например, представителями лингвистической философии: лишь в конце 30-х годов или Хайдеггером в 40-х годах, а в некоторых случаях и дал ответы на них. Когда Хайдеггер пишет о том, что не мы говорим языком, а скорее язык говорит нами, говорит людям и людьми, то, как следствие первой антиномии языка Флоренского, возникает важная коррективa: и мы говорим языком, и язык говорит нами -- в этом суть его антиномичной жизни. Вторая же антиномия языка вызывает предположение, что интерпретация текста должна сопровождаться интерпретацией слова. Это мы обнаруживаем во многих не только посвященных языку, но и философских, богословских, искусствоведческих работах самого Флоренского. При этом его внимание к интерпретации этимологии слова имело две важных особенности: во-первых, этимология понималась не во временно-генетическом плане, а в плане "внутренней жизни" слова; во-вторых, этимология служила Флоренскому, по его собственным словам, не аргументом в выяснении истины, а лишь "своеобразным символом" истины. Так Флоренский избегал и пренебрежения к интерпретации слова, предвзятой или сопровождающей интерпретацию текста, и преувеличения роли анализа слова, языка, к чему иногда были склонны Хайдеггер или Гадамер в своей "игровой" концепции языка. Антиномичность слова третьего типа тоже проецируется на герменевтику. Ее учет заставляет говорить о правомерности двух казалось бы взаимоисключающих точек зрения, представленных в герменевтике именами Бетти и Гадамера. Требование Бетти "перемещения в чужую субъективность" вытекает как из первой, так и из третьей антиномии слова Флоренского. В первом случае текст анализируется как порождение определенной среды и вместе с тем конкретной личности во всем многообразии их взаимосвязей, во втором --

анализ текста направлен на "внутреннее соприкосновение с предметом слова", на приобщение к духовному бытию, породившему текст через углубленное интуитивное постижение слова. В этом случае интерпретирующий текст становится относительно самостоятельным и вместе с интерпретируемым часто становится объектом новой интерпретации. Антиномичность языка позволяет согласовать с этой точкой зрения положение Гадамера о "предварительном понимании", заданном традицией, лежащим в основе всякого познания и как бы сводящем на нет оживление в себе исторического прошлого, актуализацию субъективного начала в интерпретации текста, требуемую Бетти. Идеальная интерпретация текста, при учете антиномий языка Флоренского, будет одновременно и актуализацией личностного начала исследователя и реализацией предпонимания; жизнеспособность интерпретации будет определяться напряженностью антиномии личностного и традиционного.

Развитие идей Флоренского, их приложение к некоторым новым областям знания позволяет по-другому взглянуть на многие решенные или только кажущиеся таковыми проблемы философии языка, лингвистики, философской герменевтики, семиотики и др. Публикация работ Флоренского имеет поэтому не только историко-философскую и, шире, - историко-культурную - направленность, но в неменьшей мере и дискуссионную, предполагающую актуализацию его идей.

В. Лепахин

+ + + .

Рукопись публикуется по авторскому машинописному оригиналу 1922 года с учетом подготовительных материалов из архива семьи Флоренских. К тексту Флоренский сделал примечания и ссылки на литературу /как правило, неполные/. По этим отрывочным указаниям были уточнены выходные данные

изданий, которыми пользовался Флоренский, приведены необходимые цитаты из этих книг или из их позднейших переизданий. Там, где Флоренский ставил квадратные скобки, в данной публикации поставлены косые скобки. Квадратные скобки и текст в них принадлежит составителям примечаний данной публикации. Рукопись подготовлена к печати С.М. Половинкиным, А.С. Трубачевым и С.З. Трубачевым. Примечания В.В. Бибикина и С.М. Половинкина.

Статье предпослан отрывок из лекции Флоренского на ту же тему, прочитанной 15 сентября 1917 года студентам МДА.

Редакция благодарит А.С. Трубачева за любезное представление рукописи и помощь в издании.

+ + +

П.А. Флоренский. Спецкурс "Из истории
философской терминологии". Термин.

/Отрывок/

1. Научная речь -- выкованное из повседневного языка орудие, при помощи которого овладеваем мы предметом познания. Суть науки -- в построении или, точнее, в устроении терминологии. Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин -- это и значит решить поставленную проблему. Всякая наука -- система терминов. Поэтому, жизнь терминов -- и есть история науки, все равно какой, естествознания ли, юриспруденции или математики. Изучить историю науки это значит изучить историю терминологии, т.е. историю овладения умом предлагающего ему предмета знания. Не ищите в науке ничего кроме терминов, данных в их соотношениях: все содержание науки, как таковой сводится именно к терминам в их связях, которые /связи/ первично даются определениями терминов. Мы с вами

займемся некоторыми вопросами из истории философской терминологии. Это заглавие нашего курса даст нам возможность свободно беседовать о самых различных вопросах философии и, по желанию, отклоняться в сторону.

Вас может быть смущает постановка вопроса: неужели история всякой науки сводится к истории слов? Неужели все споры науки суть "споры о словах"? Да, да и да. Но только под спором о словах надо разуме́ть именно то, о чем мы говорим, именно вопрос точной и удачной терминологии, а не спор о терминах равноудачных или равнонеудачных, каковой спор именно и называется спором о словах.

ТЕРМИН

П.А. Флоренский

1. Всем предыдущим утверждена мысль о двойственной природе языка. Язык антиномичен. Ему присущи два взаимоисключающие уклона, два противоположные стремления. Однако, эти две живущие в нем души -- не просто две, а пара, пребывающая в сопряжении, сизигия;⁺ они, своим противоречием, язык осуществляют; вне их -- нет и языка. Мы убедились в этом, проследив попытки диссоциировать полярно-сопряженную антиномию языка и, диссоциировав, представить в чистоте либо тезис, либо антитезис: ни тот, ни другой, поскольку они в самом деле освобождаются взаимно, не дают языка. И тот и другой, порознь, получив развод, обеспложиваются и перестают рождать мысль. Диссоциируя, язык гибнет, если только не происходит, тайком, хотя бы частичного воссоединения разложенных стихий его. Творческое, индивидуальное, своеобразное в языке, личный отклик всем существом, вот сейчас, мой, на э т о, определенное явление мира, -- язык, как творимый в самой деятельности речи, и только как таковой, ведет, чрез чистую эмоциональность, к за-умности, и от за-умности к нечленораздельности, и теряется в стихийных шумах, стуках, свистах, рокотах и вое; непосредственность языка неминуемо превращается в безмысленность и бессмысленность. Напротив, монументальное, общее в языке, как только общественным, только общим, как всецело ради всех существующим, -- язык, как данный мне обществом и мне предоставленный лишь на пользование, но отнюдь не м о й,

⁺ Сизигия /греч. *σισυγία* / -- соединение, сопряжение, сочетание, супружество, а также общее название полнолуний и новолуний, т.е. моментов, когда солнце, земля и луна расположены на одной прямой.

и -- только как таковой, ведет, чрез рассудочность, к условности, а от условности к произволу языкодателя и тут опустошается в ограниченности отъединенного разума. Оба пути, каждый по-своему, уничтожают язык и следовательно, рассмотренными опытами над языком устанавливается неразрывность языковой антиномии: в природе языка есть противоречивость, но противоречивость эта существенна, и ею живет и существует язык. Два устоя языка взаимно поддерживают друг друга, и устранением одной их противодействующих сил опрокидывается и другая. Язык не только и м е е т в себе эти борющиеся стремления, но и возможен лишь их борьбою, осуществляясь как подвижное равновесие начал движения и неподвижности, деятельности и вечности, импрессионизма и монументальности.

II. Но, в таком случае, крепость языка есть -- не монизм его, не стерилизованная чистота того или другого, стихийного или логического его начала, не одностороннее вытягивание в одну сторону, а напротив, напряженность его антиномии, как целого: мощная взаимо-подпора обоих устоев. Не ослаблять один из полюсов антиномии языка требуется, а напротив -- равномерно усиливать обе; -- вот чем язык крепнет. Углубление, сгущение, оплотнение языка достигается чрез повышение его *tygor vitalis*, -- когда самособирается, организуется и выкристаллизовывается его противоречивость. Культура языка двуединым усилием подвигает его по двуединому пути зараз, и только так может продвинуть к новым достижениям, не разрушая при этом самого существа его. Работа над языком имеет задачу свою: железную антиномию его закалить в сталь, т.е. сделать двойственность языка еще бесспорней, еще прочней. Этой сталью должна быть и наука и философия, -- или вовсе не быть. Да, если наука и фило-

софия, будучи языком, и только языком, и взаимно исключая друг друга своими устремлениями, будучи выразительницами противоустраивающихся сил языка, если они все же суть и не разлагаются, не рассеиваются и не исчезают, то это значит одно: они с у т ь поскольку есть самый язык; наука и философия -- две руки одного организма языка. Своеобразие их уклонов есть лишь окраска их основного ядра, общего в них, это же последнее -- самый язык, но закаленный и уплотненный, -- слово созревшее.

• Это зрелое слово относится к слову житейскому как яблоко садовое -- к маленькому яблочку лесному, -- по меньшей мере так; далее мы увидим, что то и другое слово разделяется расстоянием гораздо большим, характером их функций. Но мы постараемся постепенно подойти к выяснению строения и функции этого культивированного слова, вникая, что собственно требуется от него. Требуется же от него, по сказанному, наибольшая напряженность словесной антиномичности. Искомому слову должно быть крепчайшим упором мысли, как сокровищнице исторической всего человечества, как народному и даже все-народному условию духовной жизни; оно должно выситься пред каждым индивидуальным сознанием безусловною данностью, непоколебимым маяком на пути постижения жизни; оно -- говоря предельно, -- есть некое окончательное слово, которое настолько попало в самую точку, в самую суть познаваемой реальности, настолько в нем выразилась природа человечности, -- что никто и никогда не посмеет и не сумеет посягнуть на это слово, не обкрадывая духовно себя самого. Да, это искомое слово есть какой-то максимум словесности в известную сторону, далее которого искать нечего, -- предельная достигнутость. В этом слове человеческая словесность нашла чистейшую, выработаннейшую

свою линию, которую выразило то, что требовалось выразить, и потому всякая иная линия в том же направлении -- хуже, дряблее, менее точна. Итак, рассматриваемое слово предстоит нашему духу законченным произведением человечества, и таким словом надлежит лишь пользоваться, как окончательно готовым.

Но, с другой стороны, это же самое слово должно предельно выражать и другой полюс речи: оно мыслится нами, как наиболее индивидуальное, наиболее отвечающее личному вопросу каждого, им пользующегося, и притом в каждый данный момент, по каждому особому поводу, при каждом частном намерении. Это -- такое слово, что никто и никогда не отходит от него "тощ и неуслышан", никто не почувствует, что своеобразие его именно внутренней жизни, его именно мысли, чувства и желания, остается неудовлетворенным этим словом, невысказанным, невыразимым, искажаемым. Оно пластично до предела, оно поддается тончайшим веяниям духа, впечатлевая их и запечатлеваясь ими. В нем словно пред-образованы все могущие возникнуть оттенки и направления духовных движений, так что каждое явление духа, самое новое, самое по-видимому неожиданное, самое своеобразно-индивидуальное, даже до капризности, находит себя в таком слове, находит себе уготованное вместилище, готовое жилище своего обитания, -- как бы одежду, сшитую вполне по мерке именно ее, этой индивидуальной устремленности духа. Короче говоря, рассматриваемое слово мыслится, как не имеющее в себе ничего готового, ничего заранее намеченного: пластической массой, ждущей велений духа и податливую на первое оформление, равно как и на первое же снятие прежде приданной формы, а точнее -- как бы газообразную средою духо-явлений, вовсе не имеющую собственной формы и годною в любой момент на все, -- должно служить нами рассматриваемое слово.

III. Тем и другим должно быть это слово зараз: столь же гибким, как и твердым, столь же индивидуальным, как и универсальным, столь же мгновенно-возникающим, как и навеки определенным исторически, столь же моим произволом, как и грозно стоящему надо мною принудительностью. "Одежда твоя не ветшала на тебе, и нога твоя не пухла, вот уже сорок лет", -- говорил Израилю Моисей, напоминая о чудесных годах сорока-летнего странствования /Второз. 8, 4/. Но это чудесное сохранение одежды и обуви еще не объясняет, как было возможно странствование в пустыне, когда за сорок лет дети выросли в зрелых людей, и одежда и обувь, хотя и неветшающие, становились не впору. Поэтому в галахических легендах дается на поставленный вопрос дополнительное разъяснение, а именно, что одежда и обувь Израиля не только не ветшали, но и чудесным образом всегда приспособлялись к выраставшим их собственникам. -- Вот, таким-то, и неизменным и все-приспособительным, должно быть то зрелое слово, на котором развиваются наука и философия и которым живы обе они. Чтобы быть таковым, оно должно быть неизмеримо, так сказать, питательнее обыкновенного слова, неизмеримо сочнее, неизмеримо сгущеннее, и вместе с тем быть устойчивым, твердым, и даже неизмеримо устойчивее и тверже обычного слова. При полной внутренней определенности своей, это искомое нами слово дает простор нашему духу еще и еще возвращаться к слову, не наскучивая им, не исчерпав его, не ощущая направляющего его воздействия как чего-то насильственно-принудительного, стесняющего духовное творчество. Возвращаясь к этому слову, мы каждый раз находим в нем новое себе питание, источник новых сил и новых обогащений. "Творения великих мастеров не для того сделаны, -- говорит В а к к е р о д е р, -- чтобы их видел глаз; но чтобы мы, в оные вникнув усерд-

ною душою, ими жили и дышали. Драгоценная картина не то же, что параграф из учебной книги, который я, извлеки зерно смысла с небольшим трудом, бросаю, как скорлупу ненужную; напротив, наслаждение изящными произведениями художества длится бесконечно; мы думаем все глубже в них проникнуть, -- они же все вновь возбуждают наши чувства, и нет такого дна, где душа их совершенно бы исчерпала. В них горит как будто неугасимый елей жизни"¹. То, что Ваккеродер отмечает в великих произведениях изобразительных искусств, как свойство таких произведений, есть свойство великого слова, и картина или статуя разделяют его в качестве тоже слов нашего духа, -- запечатленных в твердом веществе слов жеста, жестов пальцев и руки, тогда как слово звуковое есть запечатление жеста голосовых органов и притом запечатление в воздухе. Картина и статуя принципиально суть слова. Но к тому ядровому слову преимущественно звуковому, о котором идет у нас речь в этой главе, приведенное место из Ваккеродера приложимо в полной мере. -- В греческом языке есть глагол $\alpha\upsilon\text{-}\epsilon\rho\upsilon\nu\alpha\omega$ или $\epsilon\rho\epsilon\upsilon\nu\alpha\omega$, того же корня, что и глагол $\epsilon\rho\epsilon\omega$; эти глаголы значат: спрашивать, исследовать, отыскивать, осматривать, рассматривать; но производное отсюда прилагательное $\alpha\upsilon\text{-}\epsilon\rho\epsilon\upsilon\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ энантиологически значит вовсе не: исследованный или известный, а, напротив: неисследованный, необъяснимый; смысл этой энантиологии понять не трудно: отглагольное прилагательное на $- \iota\omicron\varsigma$ показывает на возможность в страдательном смысле; $\alpha\upsilon\epsilon\rho\epsilon\upsilon\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ значит: подлежащий исследованию, могущий быть исследованным, предстоящий к рассмотрению, а потому, следовательно, -- еще не исследованный; таковой мыслится всегда подлежащим исследованию и всегда же, следовательно, не исчерпанным исследованием, никогда не доисследованным, а потому и необъяснимым². Так должно быть по-

нимаемо то сгущенное слово, о котором размышляем мы, -- его неисчерпываемая полнота, настолько содержательная и синтетичная, что всякое движение мысли по данному, по заданному словом направлению или целому пучку направлений, встречает себе открытый путь и проложенную гладкую дорогу. Об этом слове воистину можно сказать *αβερευνητος*. Так в таинственных жидкостях природы, меде и молоке, синтезированы в полно-содержательное единство разнообразнейшие соки двух царств природы, -- растительного -- в меде и животного -- в молоке; в конечном же счете, та и другая жидкость есть, по выражению одного старинного писателя, "образец всеобщего лекарства"³, ибо заранее дают организму всякий могущий потребоваться ему сок, своею полнотою заранее удовлетворяют всякой нужде, предлагая раньше, чем может встретиться надобность, и предлагая больше, чем что будет спрощено самым своим равным инстинктом. Мед и молоко дают на себе приметить, -- по выражению того же автора, "малые тайны"⁴ природы. В области же творчества духовного, "малые тайны" вселенского собирания и, потому, вселенской полноты имеем в собирательном слове, которым живо духовное творчество в науке и в философии.

IV. Но подобные же выражения были уже высказаны ранее, когда говорилось о диалектике, и именно применительно к бесконечной, неисчерпаемой мыслию полноте реальности: и о реальности было сказано: *αβερευνητος*. Иначе говоря, зрелое слово как-то отвечает реальности, есть само образ реальности. Впрочем, можно было догадаться о таком исходе наших размышлений, коль скоро задачей познания было выставлено: дать наиболее полное и сжатое описание реальности. Описание из неподвижной точки зрения не могло быть таковым, по его бедности. Но описание движущееся, если бы оно могло свиваться в синтетические узлы, именно и представилось бы в этом, свитом, своем состоянии высказываемым такими, пол-

новесными словами. Диалектическое проникновение в жизнь завершается расцветанием в мысли цветов, подводящих итог всем последовательным переходам умозрения, и в этом смысле как будто полагающими предел процессу вживания. Но было бы ошибочным счесть такой предел движущейся мысли за простую остановку мысли, -- за остановку той, которой существенно не свойственно коснеть в покое. Нет, если это и остановка, то такая, что в ней живо движение, так сказать, движущийся покой или покоящееся движение. Если выразиться образно, то можно назвать обычный ход диалектического умозрения -- путем, восхождением на вершину, а достигнутое синтетическое слово -- созерцанием с самой вершины: поступательность тут движения прекращается, но это не значит, что прекращается вообще движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути заменяет продвижение -- вращением; да, пред ним открылись горизонты столь широкие, что есть что созерцать, а малейший поворот вправо или влево даст ему новую полноту возвышенных зрелищ. В шествии путника произошла остановка; но так как задача самого шествия -- не простая перемена места, а обогащение опыта, то эта остановка на вершине, задерживающая путника своими далекими перспективами и разнообразными картинами, есть не только не прерыв его пути, но, и, напротив, усиление пути, сгущение его, если понимать путь функционально.

Воспользовавшись математическим выражением, можно назвать эту вершинную стоянку мысли -- относительным максимумом пути, -- в том смысле, что наличный в ней охват духовного кругозора превосходит все смежные, как предшествовавших, так и последующих точек умозрения. Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти

дальше, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути, отчасти спустившись с занятой вершины, начать новое восхождение, на новую и новые вершины. На них ей снова предстоят остановки и соответственные им расширенные созерцания; с этих вершин ей откроются не только новые понимания расстилающихся пред нею далей, но и самый путь ее, как пройденный, так в особенности и предлежащий, будет усмотрен с большею сознательностью. Можно даже сказать, что ясное сознание, а потому и планомерность путей мысли, дается диалектику только на этих стоянках, когда долгие их переходы видятся не шаг за шагом, а -- связными линиями. Но, зачарованная этими перспективами, Наука начинает верить в достигнутую вершину как в окончательность, и в наличности остановки усматривает оправдание неподвижности вообще, вследствие чего дальнейшим усовершенствованием своей стоянки, кстати сказать не ею самой достигнутой, полагает закрепление и поворота наблюдателя, так чтобы отныне все, попавшие на эту вершину, всегда смотрели на дали чрез определенное, ради установки глаза проделанное, отверстие, но никак не оборачивались из стороны в сторону.

V. Но если чрезмерное медление на достигнутых высотах, если вера в эти конечные высоты как в Высоту окончательную -- мертвит и опустошает Науку, то, тем не менее, эти высоты необходимы не только Науке, расширяя ее кругозор, но и Философии -- ритмически расчленяя ее диалектическое движение паузами и придавая ее текучески известную устойчивость, вследствие чего делается возможною большая сознательность и более легкая удерживаемость памятию. Диалектике вообще не свойственна нерасчлененность, ибо всякий вопрос предполагает остановку для получения ответа, и ритмический ход вопросов-ответов приглашает вспомнить скорее о

пешеходе, чем о велосипедисте. Но эти мелкие ритмопаузы требуют дальнейших группировок, более определенно выраженных стоянок мысли. Пора, однако, после сделанных предварительных разъяснений, назвать эти стоянки мысли и более определенным именем, чтобы легче узнать в них знакомое уже нам из наук о познании, поскольку там эти стоянки мысли уже обсуждались. Но и то следует оговорить: мы не знаем одного имени этим стоянкам, и потому именно доселе уклонялись от попытки назвать их не описательно. Трудность же назвать их -- двоякая: синтетические слова, в зависимости от степени и ступени своей синтетичности, бывают разных порядков и, если воспользоваться выражением, применимым Н.В. Бугаевым⁵ в учении о бесконечностях, -- разных пород. В нашем случае, эти порядки и породы различаются не количественно, во всяком случае не только количественно, но и качественно, -- мало того, могут иметь между собою существенные рубежи, переходя которые неизбежно пересматривать и перестраивать и весь строй внутренней жизни, круг сложившихся понятий и мысленных связей между ними, а главное -- привычные и укоренившиеся оценки. Будучи на пути движения мысли формально аналогичными, как несущие аналогичные функции, -- того, что Г. Кантор в своей теории трансфинитов назвал "принципом ограничения", в образовании числовых символов, в противоположность другому, противополоственному принципу той же области -- "принципу продолжения"⁶, рассматриваемые нами синтетические слова весьма многообразны, и желание во что бы то ни стало дать им название преждевременно-необходимо поведет к сужению их области, а потому -- к искаженному пониманию их духовной функции. Между тем, не трудно догадываться, что эта функция столь же обширна и столь же глубока, как и самый дух, ибо словом -- все возможно, и слову все доступно. Из боязни испортить все дело и ослабить незаметно привнесенными предпосылками

позитивизма намеченное понимание слова, воздержимся пока от подразделений слов высших порядков и высших пород, и отметим вторую причину трудности дать тут единое наименование.

VI. Когда по-русски мы говорим: "с л о в о", то имеем в виду и целую речь, и отдельное предложение, и каждую отдельную часть речи, грамматически или словарно называемую "словом" в узком смысле; так, говорится о "даре с л о в а", о "с л о в е с н о с т и" и т.д. Греческое слово *λογος* опять-таки имеет значение и речи, и отдельной фразы и отдельного слова, в узком смысле. Иначе и быть, впрочем, не могло, -- не должно было бы, ибо всякое отдельное слово не есть что-либо существующее самостоятельно, но -- лишь узел тех процессов, которые составляют речь, и в своем значении определяется лишь в живой речи, а не в уединении словаря; как на крайний пример этой изменчивости смысла отдельного слова можно сослаться на ироническое или саркастическое пользование словом, когда значение его изменяется в прямую противоположность более обычному значению. Воистину, слово есть инвариант, но инвариантность эта невыразима словесно же /единственным способом выражения ее служит самое слово, оно одно, и никакое другое слово не возьмет его смысла глубже и полно-охватнее, нежели выражает оно само себя/; в порядке же словесном -- слово предельно свободно, имея силу означать весьма разное, включительно до своей прямой противоположности. Следовательно, слово есть точка приложения деятельности мысли, создающей предложение и даже целую речь, получая отпечатления ото всей речи, но в разной, так сказать, степени плотности. А с другой стороны, самое предложение определяется словами, из которых оно строится, и вне слов не существует. Части речи определяются частями предложения, и наоборот, части предложения устанавливаются частями речи: тут новая антиномия языка, --

антиномия части речи и части предложения. Но не углубляясь сейчас в нее, мы должны, ради ясности дальнейшего, отметить, что слово, понимаемое узко, должно рассматривать как свившееся в комок предложение и даже целую речь, а предложение -- как распустившееся свободно слово. В современной логистике понятна и использована эта взаимообратимость двух моментов языка: одни и те же буквы в формулах символической логики не означают ни только понятий, ни только суждений, или, как принято их теперь называть, по примеру англичан, -- предложений; точнее сказать, буквы в этих формулах означают и понятия и предложения з а р а з, так что алгебра логики "допускает... две различных, почти параллельных интерпретации, в зависимости от того, выражают ли буквы понятия, или предложения"⁷. При этом "логическое значение и дедуктивная связь формул несколько не зависит от интерпретаций"⁸; "С целью не предугадывать никакой интерпретации, мы скажем, что буквы выражают Т Е Р М И Н Ы: эти термины могут быть, смотря по обстоятельствам, понятиями или предложениями"⁹. Понятия и суждения противопоставляются друг другу только соотносительно, сами же по себе не могут рассматриваться обособленно. Еще с большей силой то же надо сказать и о словах и предложениях, тем более, что даже формально-грамматически, любое слово может быть самостоятельным предложением, и наоборот, любое предложение, как бы оно длинно ни было, можно обратить в одно сложное слово, поставив в кавычки, а в языках, где имеется член, -- греческом, французском, немецком и др., -- приставив ко всему предложению член. Следовательно, теперь, понятно, почему живое слово-употребление не сузило значения слова "с л о в о" и понимает его приблизительно так, как в логистике, по сказанному выше, понимается слово "т е р м и н". Но это последнее мы сохраним для более определенных случаев, а без особой нужды станем говорить, как и говорили до сих пор, -- "с л о в о".

VII. Возвращаемся к обсуждению слова синтетического. Из сказанного явствует, что таковое может быть: как синтетическим предложением, так и синтетическим отдельным словом, в узком смысле. И вот трудность: выразить одним наименованием сразу и то и другое. Единое синтетическое слово распадается, если судить по наименованиям, на две параллельных линии, на две параллельных серии, из коих каждая подымается, как выяснено ранее, своим хребтом с вы-сходящими на нем пиками. Эти два хребта есть на деле о д и н хребет, и эти пики суть попарно одни и те же пики, но в языке нашем они неминуемо дwoятся и кажутся двумя.

Технические выражения и обобщающие формулы, словесные или символические, например, алгебраические, -- такова первая пара соответственно связанных и взаимно-превращаемых ступеней на пути мысли. Всякое техническое наименование, в какой угодно области знания, вводится определением, а это последнее предполагает за собою некоторое экзистенциальное суждение¹⁰ -- суждение о существовании того комплекса признаков, который связывается во-едино выставляемым определением; это экзистенциальное суждение или эта экзистенциальная интуиция свидетельствует о возможности этого комплекса, -- возможности внутренней, отнюдь не формально-логической, но связанной со всем строением данной области познаваемого, возможности приемлемой всеми закономерностями этой области, а кроме того утверждает устойчивость, т.е. пребываемость обсуждаемого комплекса, его внутреннюю организованность, внутреннюю связность и единство. Если определение лишено экзистенциальности, т а к понимаемой, то оно есть лишь пустое притязание, видимость слова, но не слово, ибо мыслится только в качестве звука, , сопровождаемого случайными ассоциациями, но не как

определенное содержание мысли, и потому беспредметное, -- и ускользает от нее, расплываясь на отдельные элементы слова, лишь только мысль подходит к такому определению, или к равносильному ему определяемому им техническому выражению вплотную. Иными словами, всякое техническое выражение, действительно нужное мысли, а не представляющее собою тормозящего речь варваризма, непременно предполагает и новое усмотрение мыслию внутренней связности того, к чему это выражение относится, -- значит служит синтезу многих слов, которыми могла бы быть описана вновь найденная связность. Подлинное техническое выражение, имеющее залог жизненности и надеющееся пережить "завистливую даль", если не "веков", то хотя бы годов, творится духом вместе с подъемом мысли на вершину, пусть невысокую, но во всяком случае господствующую над окружающей местностью в процессе подъема. Оно непременно есть некоторая о с т а н о в к а мысли, в смысле выше-разъясненном, и его следует оценивать именно как таковую. Если же создающий его стоит лишь на склоне горы, остановившись не ритмически, -- от усталости, но вовсе не потому, что он достиг относительного максимума, высоты, хотя бы и небольшой, то техническое выражение, по самому существу дела, не есть устойчивое создание слова и распадается, лишь только мысль тронется далее, и, кроме того, насквозь субъективно, не соответствуя никакому естественному расчленению реальности, никакому естественному ритму диалектического хода. Таким образом, техническое выражение действительно свивает в себе некоторое сжатое описание реальности, той или другой, -- ибо и математические сущности -- тоже своеобразная реальность, -- а обобщающая формула, -- тоже, конечно, описание, -- она прорастивает, развивает, распускает означенное техническое выражение.

VIII. Уже низшая область таких выражений, Н О М Е Н -
К Л А Т У Р А, под каковою, по В. Узеллю¹¹, надо в классификаторных науках, разуметь "совокупность н а з в а н и я

в и д о в", дает нам прочеканенные и пройденные резцом слова повседневного языка; непосвященному в классификаторную систему той или иной области бытия такая совокупность названий представляется легким сочинительством несносного педантизма, тогда как, на самом деле, каждое удачное название опирается на годы внимательнейшего вглядывания, на познание тесно-сплоченных и устойчивых переплетений многих признаков и на понимание, как именно соотносятся эти комплексы к разным другим того же порядка. Такое название есть сжатая в одно слово, простое или сложное, ф о р м у л а изучаемой вещи и действительно служит остановкою мысли на некоторой вершине. Систематика химии, минералогии, ботаники, зоологии, и, в меньшей степени других наук, есть сгущенный опыт много-сот-летней истории человеческой мысли, уплотненное созерцание природы, и, конечно, есть главное достояние соответствующих областей знания, наиболее бесспорное, наиболее долговечное¹². Недаром Библия проявлением разума первого человека, как бы доказательством его божественного образа и потому его выделенности из ряда всех тварей земных, выставляет наименование Адамом всех прочих тварей: "Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел /их/ к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым" /Быт. 2, 19--20/. Л о т ц е указывает, что голое восприятие предмета не удовлетворяет нас, и нам требуется ввести предмет в систему нашей мысли, а для этого необходимо наименовать его. "Имя свидетельствует нам, что внимание многих других покоилось уже на встреченном нами предмете, оно ручается нам за то, что общий разум, по крайней мере, пытался уже и этому предмету назначить определенное место в единстве более обширного целого. Если имя

и не дает ничего нового, никаких частных предметов, то оно удовлетворяет человеческому стремлению постигать объективное значение вещей, оно представляет незнакомое нам чем-то не безызвестным общему мышлению человечества, но давно уже поставленным на свое место"¹³. Поэтому, назвать -- это вовсе не значит условиться по поводу данного восприятия издавать некоторый произвольно избранный звук, но, "примыкая", -- по изречению Вильгельма Гумбольдта¹⁴, -- своею мыслию к мысли общечеловеческой", дать слово, в котором общечеловеческая мысль, обратно, усмотрела бы законную, т.е. внутренне-обязательную для себя, связь внешнего выражения и внутреннего содержания, или, иначе говоря, признало бы в новом имени -- с и м в о л. Символичность слова, -- в чем бы она ни заключалась, -- требует вживания в именуемое, медитации над ним и, говоря предельно, -- мистического постижения его. Иначе созданное слово -- как плева будет отваяно временем и унесено в сторону от житницы человеческой культуры. "Произвольно данное нами имя не есть имя, -- говорит тот же Лотце, -- недостаточно назвать вещь, как попало: она действительно должна так называться, как мы ее зовем; имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мир общепризнанного и познанного, и, как прочное определение вещи, должно ненарушимо противостоять личному произволу"¹⁵. При большой проникновенности духовной жизни связь имени с предметом именуемым ощущается еще более тесною; выразительный пример этого непосредственного ощущения находим в биографии Якова Беме. "Однажды он после продолжительного мистического бодрствования, чтобы рассеять себя, вышел из дому и направился в поле, где почувствовал, что чем дальше он идет, ... тем понятнее ему делаются все видимые вещи, так что по одним очертаниям и краскам оных он начал узнавать их внутреннее

бытие. Словом, чтобы точнее определить его душевное состояние, выражусь стихами поэта:

"И внял он неба содроганье,
И горных ангелов полет,
И гад земных подводный ход,
И дольной лозы прозябанье!"

Точно в такой же почти сверхъестественной власти у Бема были и языки иностранные, из которых он не знал ни единого; несмотря на то, однако, как утверждал его друг К о л ь б е р, Бем понимал многое, когда при нем говорили на каком-нибудь ЧУЖОМ языке, и понимал именно потому, что ему хорошо известен был язык природы. Желая, например, открыть сущность какой-нибудь вещи, он часто спрашивал, как она называется на языке еврейском, как ближайшем к языку природы, и если сего названия не знали, вопрошал о греческом имени, а если и того не могли ему сказать, то спрашивал уже о латинском слове, и когда ему нарочно сказывали не настоящее имя вещи, то Бем по наружным признакам угадывал, что имя вещи не таково"¹⁶.

Понимание слова есть деятельность внутреннего соприкосновения с предметом слова, и потому вполне понятно, что разобщенность духовная от бытия ведет к непониманию слова. Углубленность понимания вырастает из теснейшей духовной сплоченности, тогда как грех разрушает и то понимание, которое было ранее. Вот почему Сошествие Святого Духа на Апостолов в Пятидесятницу, т.е. одухотворение их и самое внутреннее объединение, как клеточек вновь явившегося на земле Тела Христова, непосредственным следствием имело дар языков. "И егда скончавшася дние Пятидесятницы, беша вси Апостоли единомудно вкупе. И бысть внезапно с небесе шум, яко носиму духанию бурну, и исполни весь дом, идеже бяху сядуще: И явишася им разделени языци яко огненни, седе же

на едином коемждо их. И исполнишася вси Духа Свята, и начаша глаголати иными языки, якоже Дух дающе им провещавати. Бяху же во Иерусалиме живущии Иудеи, мужие благоговейнии от всего языка, иже под небесем. Бывшу же гласу сему, снидесе народ и смятесе: яко слышаху един кийждо их своим языком глаголющих их. Дивляхуся же вси и чудяхуся, глаголюще друг ко другу: не се ли вси сии суть глаголющии Галилеане; И како мы слышим кийждо свой язык наш, в нем же родихомся, Парфяне и Мидяне и Еламита, и живущии в Месопотамии, во Иудеи же и Каппадокии, в Понте и во Асии, во Фригии же и Памфилии, во Египте и странах Ливии, яже при Киринии, и приходящии Римляне, Иудеи же и пришелцы, Критяне и Аравляне, слышим глаголющих их нашими языки величия Божия" /Деян. 2, I--II/. Это событие воссоединения человечества в взаимном понимании чрез нисхождение Духа Святого есть аналогическое, но обратно направленное, событию раздробления человечества в смешении языка его -- чрез попытку взойти до неба без Духа и утвердить свое единство помимо Бога внешним памятником, -- символ человекобожества в области самочинной мистики и самочинной общественности. "Приидите, -- сказал в себе Бог, -- и сошедше смесим тамо язык их, да не услышит кийждо гласа ближнего своего" /Быт. II, 7/. Ш е л л и н г ¹⁷, подметивший взаимно-обратность Вавилонского смешения и Пятидесятничного воссоединения, подчеркивая излагает свое сопоставление и явно гордится им. Но он остается неосведомленным в том, что названные события неоднократно сближаются в святоотеческой письменности, и даже в богослужебных песнопениях. Пятидесятницы определенно высказана эта мысль: "Языцы иногда размесишася дерзости ради столпотворения: языцы же ныне умудришася, славы ради боговедения. Тамо осуди нечестивыя погрешением: зде просветил есть Христос рыбаки Духом. Тогда упразднися безгласие к мучению: ныне обновляется согласие ко спасению душ наших" ¹⁸.

Или еще: "Егда снизшед языки слия, разделяше языки Вышний, егда же огненные языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа"¹⁹, и др. В чем именно состояло это соединение языков, и что именно должно разуметь под языками, в данном месте Деяний, это составляет трудный, до сих пор не вполне решенный вопрос экзегетики²⁰. По-видимому, однако, наиболее вероятным должно признать или то решение, по которому одухотворенность слова апостолов делала его лингвистически прозрачным и различным пришельцам в Иерусалим, снимая с речи ту глубокую кору, которую она покрылась после Вавилонского смещения, или же то, -- согласно которому в преисполненности Духом апостолы нашли себе источники творчества перво-языка, утерянного человечеством в Вавилоне, и, заговорив на этом языке, были понятны иностранцами²¹. Но, так или иначе, а суть события -- в метафизической проникновенности слова у человека духо-носного. Не вдаваясь далее в эти чрезвычайные, высшие состояния, вернемся к одсуждаемому нами синтетическому слову, на следующей после углубленных и м е н его ступени. Эта последующая ступень есть термин, когда оно берется в свернутом виде, и -- з а к о н, формула закона, когда синтетическое слово взято развернутым.

IX. "Я называю т е р м и н о л о г и е й систему т е р м и н о в, употребляемых при о п и с а н и и предметов естественной истории", говорит Уэвелль²³. Терминология -- это орудие, посредством которого делается точное наименование²⁴. "...Кто только возьмется за изучение какого-нибудь отдела науки, -- продолжает тот же историк науки, -- тот сейчас же увидит, что без технических терминов и твердых правил не может быть надежного или прогрессивного знания. Неопределенный и детский смысл обыкновенного языка не может обозначать предметов с твердою точностью, необходимою при научном исследовании, и возводить их от

одной ступени обобщения к другой. Для этой цели может служить только крепкий механизм научной фразеологии. Необходимость в ней чувствовалась в каждой науке с самых ранних периодов ее прогресса"²⁵. А в другой своей работе, подводя итоги своим наблюдениям над жизнью Науки, У э в е л л ь так свидетельствует о существенности в Науке терминов: "Почти каждый успех науки ознаменован новообразованием или усвоением технического выражения. Обиходный язык имеет, в большинстве случаев, известную степень вялости или двусмысленности, подобно тому, как ходячее знание /common knowledge/ обычно заключает в себе нечто расплывчатое и неопределенное. Это знание имеет дело обычно не с одним только разумом, но обращается более или менее к какой-либо заинтересованности или возбуждает фантазию; на службе такому знанию и обиходный язык всегда содержит, следовательно, окраску заинтересованности или воображения. Однако, по мере того как наше познание становится вполне точным и чисто разумным, мы требуем также точного и разумного языка, который равномерно исключал бы неясность и фантастику, несовершенство и излишество, -- такого языка, каждое слово коего должно сообщать твердую и строго ограниченную мысль. Таковой язык, -- язык науки, возникает чрез пользование техническими выражениями... Прогресс в использовании техническим научным языком представляет нашему наблюдению два различных, следующих друг за другом периода; в первый период технические выражения образуются попутно, как они случайно представляются; напротив, во втором периоде технический язык составляется сознательно, с определенным намерением, со вниманием к связности, с видами на установление системы. Попутное и систематическое образование технических выражений хотя и не могут быть разделены определенной датой /ибо несистематически во все времена отдельные слова бывали образуемы в отдельных науках/, однако мы не можем один

период назвать античным, а другой -- новым"²⁶. Далее обильными примерами из истории наук Уэвелль подтверждает свой тезис.

Но термин, как выяснено было ранее, по общему свойству языка, должен быть соотносительным с некоторым синтетическим предложением²⁷, его заменяющим и в него свитым. Это последнее есть определение термина, но не "вербальное", каковое никакого термина создать неспособно, ибо не производит синтеза, а определение реальное, которое Уэвелль называет "объяснением понятий -- explication of concepts"²⁸. Объяснение понятий есть синтез, опирающийся на углубленное созерцание той реальности, к которой понятие относится. -- Многие из тех споров, которые имели важное значение для процесса образования современной науки, по замечанию Уэвелля²⁹, "принимали вид борьбы из-за определений. Так, исследование законов падения тел привело к вопросу о том, которое из определений постоянной силы правильно: то ли согласно которому она порождает скорость, пропорциональную пространству, или же то, по которому эта скорость пропорциональна времени. Спор о vis viva /живой силе/ свелся к вопросу о правильном определении меры силы. Основным вопросом в классификации минералов является вопрос об определении минерального вида /species/. Физиологи старались осветить свой предмет определением организации или того или другого сходного с этим термина". Подобного же рода вопросы долго были открыты /да и до сих пор еще не вполне решены/ относительно определений "удельной теплоты", "скрытой теплоты", "химического средства" /.../ и "растворения" /.../" "Для нас очень важно отметить, -- продолжает Уэвелль, -- что эти споры никогда не представляли собою вопросов об отдельных и произвольных определениях, как это, по-видимому, часто думали. Во всех этих случаях безмолвно признавалось некоторое предложение, которое должно было быть выражено при помощи определения и которое прида-

вало этому последнему его значение. Поэтому спор об определении приобретал реальное значение и становился вопросом об истинности и ложности... Таким образом, установление правильного определения того или другого термина может быть полезной ступенью при выяснении наших понятий, -- однако, только в том случае, если мы рассматриваем какое-либо предложение, в котором имеет место этот термин. Тогда действительно является вопрос о том, как надо понимать и определять это понятие для того, чтобы это предложение было истинным. -- Раскрытие наших понятий при помощи определения оказывалось полезным для науки только тогда, когда оно было связано с немедленным применением этих определений... Определение представляет, быть может, лучший способ разъяснения понятия; но понятие становится стоящим какого бы то ни было вообще определения только вследствие его пригодности для выражения той или другой истины. Когда определение предлагается нам в качестве полезной ступени знания, мы всегда имеем право спросить, для установления какого принципа оно будет служить. Поэтому, "определить значит отчасти открыть. Для того, чтобы определить так, чтобы наше определение имело научную цену, требуется не мало той проныцательности, при помощи которой открывается истина... Чтобы вполне выяснилось, каково должно быть наше определение, нам следует хорошо знать, какую именно истину надо нам установить. Определение, как и научное открытие предполагает уже сделанным некоторый решительный шаг в нашем знании. Средневековые логики считали определение последнюю ступенью в прогрессе знания, -- и по крайней мере, что касается такого именно места определения, то как история знания, так и опирающаяся на нее философия науки подтверждают их теоретические соображения". Таковы некоторые из мыслей Уэвелля относительно взаимопревращаемости термина и закона, и существенной значимости термина в истории науки. К этим мыс-

лям вполне примыкает, распространяя и восполняя, хотя при этом и обесцвечивая их и лишая их остроты, Джон Стюарт Милль³⁰, современник Уэвелля. Но через полвека мы встречаем те же мысли, и притом возникшие по-видимому самостоятельно, на почве исследования методологии знания, у Анри Пуанкаре, одного из наиболее талантливых и широко-мыслящих ученых конца XIX-го и начала XX-го века. Первый шаг в научном творчестве, по Пуанкаре, -- "искание особой красоты, основанное на чувстве гармонии."³¹ Оно наводит ищущего на гипотезу, угадываемую интуитивно, но еще не оправданную. "Всякое обобщение есть уже гипотеза",³² -- т.е. в смысле неоправданности логической. Пригодность гипотезы должна быть обследована, а для этого гипотеза раскрывается в своих последствиях в теорию соответствующего круга явлений, и в этом виде подлежит дискурсивному над нею творчеству³³. Одной из важнейших функций дискурсивного творчества Пуанкаре признает созидание научного языка. "Трудно поверить, как много может одно хорошо выбранное слово "экономизировать мысль", выражаясь словами Маха"³⁴. Например, физики "изобрели слово энергия, и это слово оказалось необычайно плодотворным, ибо оно творило закон, элиминируя исключения, ибо оно давало одно и то же имя различным по содержанию и сходным по форме вещам"³⁵. "Математика и есть искусство называть одним и тем же именем различные вещи... Надо только, чтобы эти вещи, различные по содержанию, сближались по форме..."³⁶. И, подводя итоги: "...Вся творческая деятельность ученого, по отношению к факту, исчерпывается речью, которою он его выражает"³⁷.

Х. Нет надобности далее настаивать на существенном участии термина в истории мысли: полагаю, что и сказанным достаточно установлена зиждущая и скрепляющая сила в развитии мысли -- термино-творчества. Но пора вдуматься бо-

лее внимательно в самую природу термина. И, прежде всего, что есть термин этимологически и семасиологически? -- Terminus, или termeninis или termo, inis происходят от корня ter -- означающего: "перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону"³⁸. Итак, terminus -- граница. Первоначально эта граница мыслилась, как вещественно наметенная, и потому выше-означенное гнездо слов означало пограничный столб, пограничный камень, пограничный знак вообще. В греческом языке слову термин, как в философии, так и в более широком пользовании, соответствует слово ορος, а также слово οριμος, от ForFos, что собственно значит: борозда, а затем граница³⁹. Как и во всех древних терминах философии, в самом термине "термин" без труда осязается первичный сакраментальный смысл, и это священное перво-значение -- не случайность в плоскости философской, но, напротив, как это постоянно наблюдаем в истории философской терминологии, философская терминологическая чеканка обще-употребительного слова проявляет в слове его первичный слой, заволоченный более поздними односторонними его произрастаниями, законно, но, обедняюще, расчленяющими перво-коренную слитную полноту и метафизичность слова.

Что же такое термин, т.е. граница, в порядке историческом?⁴⁰ Как известно, первоначальное право на собственность было понятием и установлением чисто-религиозным, но отнюдь не внешне-юридическим. Оно существенно вытекало из страха Божия, именно страха задеть культ, к которому не принадлежит чужак, -- не принадлежит же и не может принадлежать, ибо он не происходит от почитаемых в данном роде усопших, и потому, если бы нарушил священную неприкосновенность чего бы то ни было, входящего в организацию их культа, хотя бы даже просто коснулся чего-либо, то за таковое нечестие, за осквернение табу, неми-

нуемо потерпел бы страшные кары от самих оскорбленных покойников. Имуществом владели не живые, но усопшие, т.е. сделавшиеся богами. В других случаях, владельцами имущества были духовные существа высших порядков, -- герои, демоны или боги, в собственном смысле слова; но мистическое обоснование неприкосновенности имущества, вместе с повышением иерархического чина владельца, конечно, только усиливалось. Имущество недвижимое, а в особенности земельное, было предметом особой бдительности духовного мира, ибо в земле ведь лежали кости почивших и потому приобревших сверхъестественное могущество владельцев ее, и могилы их были престолами, а окружающая их земля -- храмом; дом же сынов и внуков этих владельцев, управляющих священным имуществом, был тоже храмом, возникшим как покров и ограждение святейшего средоточия всего само-замкнутого культа -- священного очага, которому жречествовала семья потомков тех усопших. Таким образом, первоначальное право на земельную собственность обеспечивалось не законами, а религией. Каждое поместье было под надзором домашних божеств, и они сами охраняли его. "Lares agri custodes -- лары стражи поля", говорит о них Т и б у л л⁴¹, а по свидетельству Ц и ц е р о н а, "religio Larum positia in fundi villaeque conspectu -- почитание ларов происходит в виду поместья и мызы"⁴².

Чем же разграничивалось владение от владенья? -- Каждое поле должно было быть окруженным, как и дом, оградаю, которая его отчетливо отделяла от владений других семейств. Эта ограда не была каменной стеною, а по силе своего действия скорее напоминала те неглубокие рвы и невысокие валы, обсаженные деревьями, которые блюдут священную границу наших сельских и провинциально-городских кладбищ. Сила таких ограждений -- не в механическом препятствии, ими представляемом, а -- в символическом ознаменовании священной не-

прикосновенности "городка": нарушить этот символ разграничения области отошедших от области пребывающих в суете -- значит вступить в тяжбу с теми, которые по ту сторону священного насаждения вдоль вала и рва. Но у древних такою оградю бывало даже и нечто еще более простое: полоска земли в несколько футов шириною, эта полоска должна была оставаться необработанной, и никогда не касался ее плуг. Разделяющее поля пространство было священо: римский закон, -- как свидетельствует Ц и ц е р о н⁴³, объявлял его не подлежащим проскрипциям; оно принадлежало религии. В определенные дни месяца и года отец семейства обходил свое поле, следуя этой священной линии; он гнал пред собою жертвенных животных, распевал гимны и совершал жертвоприношения⁴⁴. Этим обрядом он рассчитывал вызвать благожелательство своих богов к своему полю и к своему дому; он в особенности ознаменовывал свое право собственности, которое более точно следовало бы назвать правом собственности почитаемых предков и прочих домашних божеств, верша вокруг своего поля обряды своего домашнего культа. Путь, которым следовали жертвенные животные и вдоль которого пелись молитвы, был нерушимым пределом владения. -- На этом пути, в некоторых промежутках друг от друга, хозяин размещал какие-нибудь необделанные камни или какие-нибудь деревянные чурбаны, которые носили название *termen*. Что это были за границы и какие представления связывались с ними, можно судить по тому обряду, с каким полагались они в землю. "Вот что делали наши предки, -- говорит С и к у л Ф л а к к, -- они начинали с того, что выкапывали небольшую яму, воздвигали на краю нее Терм и увенчивали его гирляндами из трав и цветов. Затем совершали жертвоприношение; крови закланной жертвы они давали течь в яму; туда же бросали горящие уголья /зажженные, вероятно, на священном огне очага/, хлебные зерна, пироги, плоды и возливали немного вина и меду. Когда все это сторало в яме, то на теплую еще золу

они наваливали камень или обрубок дерева."⁴⁵ Ясно видно, что целью всех этих обрядов было сделать из Терма нечто вроде священного представителя домашнего культа. Чтобы сохранять за ним его священный характер, над ним ежегодно возобновлялось священнодействие, с возливанием либации⁺ и чтением молитвы. Водруженный на земле Терм был, следовательно, как бы домашней религиею, всаженной в почву, чтобы показать, что эта земля стала навсегда собственностью семьи. Позже, содействием поэзии, Терм стал рассматриваться как бог отдельный и личный. -- Употребление Термов, или священных межевых знаков, было по-видимому всеобщим у Индо-Европейских народов. В глубокой древности оно существовало у индусов, и священные обряды установки границ имели у них много сходства с теми обрядами, которые Сикул Флакк описал в Италии⁴⁶. До Рима мы находим Терм у сабинян;⁴⁷ мы находим его также у этрусков. Эллыны имели тоже свои священные границы, которые назывались у них *ορος θεου οριος*⁴⁸; так, Плутарх и Дионисий переводит слово *terminus* чрез *ορος*; впрочем, и слово *τερμιν* существовало в греческом языке⁴⁹. Наши угли, закапываемые в яму, при межевании, это конечно есть пережиток углей жертвенных; утилитарное же значение их непонято пока -- понято лишь вторичное.

Раз Терм поставлен уставно, то не было той силы в мире, которая могла бы его переместить. Он должен был на веки вечные пребывать на том же самом месте. Этот принцип религии выразился в Риме таким сказанием: сам Юпитер, когда он пожелал занять место на capitoлийском холме, под храм себе, не мог удалить оттуда бога Терма. Это старое предание показывает, насколько священной была собственность;

⁺ Либации /лат. *libatio*/ -- возливания.

недвижимый Терм не означает ничего иного, как нерушимое право собственности; это есть характерный для римской религии функциональный бог, бог-функция, именно функция охранения границы, воплощенная вещественно. Терм охранял границу и божествовал над нею. Сосед не смел приблизиться к ней вплотную: "Ибо тогда, -- как говорит О в и д и й⁵⁰, -- бог, который чувствовал себя задетым лемехом или мотыкою, кричал: "Остановись, это мое поле, а там вот -- твоё"." Чтобы завладеть полем какой-либо семьи, надо было опрокинуть или переместить межевой столб: между тем, этот столб и был богом-охранителем. Такое святотатство было ужасно, и кара за него -- сурова. Древний римский закон гласил: "Если кто задел Терм лемехом сохи, то сам он и его быки да будут посвящены подземным богам -- *ut terminum exarasset, et ipsum boves sacros esse*"⁵¹, а это значит, что виновный и его быки должны быть во-искупление закланы. Этрускский закон, говоря от имени религии, выражался так: "Кто коснулся межевого столба или переместил его, будет осужден богами; дом его разрушится, род его угаснет; земля его не произведет больше плодов; град, ржа, засуха погубят его жатвы; члены виновного покроются язвами и иссохнут"⁵² -- Афинский закон по тому же предмету не дошел до нас: сохранилось лишь три слова: "Не переходи границы". Но П л а т о н, по-видимому, восполняет мысль законодателя, когда говорит: "Нашим новым законом должен быть следующий: "Никто не касается межи, отделяющей его поле от поля соседа, ибо ей должно оставаться нерушимой; никто не дерзает сдвинуть маленький камень, который отделяет дружбу от вражды, камень, который с клятвой обязались оставить на месте."⁵³

Из всех этих верований, обычаев и законов следует, что это именно домашняя религия научила человека сделать

землю собственностью и обеспечила ему право над нею. Термин возникает первоначально, как страж порога, страж священного участка, страж всего, что в пределах охраняемой границы содержится. Иначе говоря, Термин первично есть хранитель границы культуры: он дает жизни расчлененность и строение, устанавливает незыблемость основных сочленений жизни и, не допуская всеобщего смещения, тем самым, стесняя жизнь, ее освобождает к дальнейшему творчеству. Термин не пускает жизни течь по пути легчайшему, и потому препятствует рассеиваться ее деятельности в бесплодном умножении количества, при низком уровне качества, но, напротив, подымет ее уровень, увеличивает ее потенциал и ведет жизнь к совершеннейшим достижениям, в формах сгущенных и проработанных. И сам он, будучи пределом данной области культуры, принадлежит к этой культуре, выражусь математически: есть ее предельное значение. Он, давая толчок к возникновению известной культуры, вместе с тем и цель, к которой культура стремится -- не даром в самом имени своем содержащая и указание на некую связь с культом и примету будущего времени /форма на -igus/. Конечная причина совпадает с причиной действующею, конец примыкает к началу, А -- то же, что Ω ; термин есть душа культурного участка земли со всем его содержимым и, как душа, не только облекает свое тело, будучи пределом его периферии, но и живет в самой сокровенной глубине его: это знаменуется пребыванием одних и тех же домашних божеств и на периферии поля и в самом средоточии его, над священнейшим домашним очагом. Так душа, чтобы строить себе тело, отграничивает будущую его область от окружающей среды, и только в этом яйце тклет ткань жизни. Так первая система, средоточие организма, вместе с тем облекает его, ибо наша кожа есть не что иное, как преобразование нервной же системы.

XI. В философию слова terminus или равносильное ему *орос* и *орисорос* попадают именно из религии, и притом с сохранением первоначального смысла. "Определение /по-гречески/ называется *орисорос* от метафоры с земельными границами, -- удостоверяет св. И о а н н Д а м а с к и н. -- Как граница отделяет собственность каждого человека от собственности другого, так и определение отделяет природу каждой вещи от природы другой"⁵⁴. Дамаскин устанавливает также некоторую разницу смысла слова *орос* и производного от него *орисорос*: "Название "определение" /*орисорос*/ отличается от названия "термин" /*орос*/, тем, что первое уже, а второе шире. В самом деле "термин" /*орос*/ обозначает и земельную границу, и решение, /напр., когда говорим *ωρισεν βασιλεус* /царь решил//. Точно также он означает то, на что разлагается посылка, /как мы это с Божьей помощью, узнаем потом/. Обозначает оно и определение; определение же означает только краткую речь, выражающую природу подлежащей вещи"⁵⁵. Иначе говоря, слово *орос* действительно значит: и земельная граница, и определение, и термин, и решение или постановление; но, кроме того, изменением суффикса произведено и более специальное слово -- *орисорос* для обозначения определения. Но собственно слово, *орос*, имея все эти смыслы, имеет их не порознь, исключаящими друг друга, но вместе, с переливом блеска то туда, то сюда, смотря по общему смыслу речи. Наша же привычка понимать слово раздробительно ведет при толковании произведений древности ко многим лишним спорам. Вспомним многочисленные пререкания по поводу так называемых "определений" Евклида. Однако, стоило С и м о н у, в своем переводе Евклидовских "Начал" передать слово *орос* через более общее "о т г р а н и ч е н и я"⁵⁶ и повод к спорам был устранен. Дело объясняется просто: по мнению Л а м б е р т а⁵⁷, "то, что Евклид предпосыла-

ет в таком изобилии определения, есть нечто вроде номенклатуры. Он, собственно говоря, поступает так, как поступает, напр., часовщик или другой ремесленник, начиная знакомить учеников с названием орудий своего мастерства". С таким пониманием *орос* -- определений, как терминологических установок, согласен и Цейтлен⁵⁸. То же говорит и выше-упомянутый Симон⁵⁹. Амальди⁶⁰, со ссылкой на выше-названных, со своей стороны заявляет: "...Мы слишком много занимаемся учеными толкованиями /определений Евклида. - П.Ф./, из которых ни одно прямо не исключает все остальные, потому что каждое из них, по-видимому, отражает мысль Евклида с особой стороны. Лишь исходя из предвзятой идеи, нуждающейся еще в дальнейших пояснениях, мы склонны отождествлять роль *орос* в геометрической системе Евклида с задачей, которая в нашу теперешнюю, преимущественно критическую эпоху возлагается на определения в математике вообще, в частности в геометрии. Позволительно, по-видимому, думать, что Евклид своими *орос* имел в виду просто дать геометрическую номенклатуру, что-бы затем в постулатах /αληθινά / и "общих идеях" /κοινὰ ἐννοιαί, общепринятые идеи, аксиомы/ формулировать свойства основных образований, долженствующие быть непосредственно примененными в последующих рассуждениях".

На языке более позднем, в значении слова *terminus* основным продолжает быть момент определенности, хотя значение дифференцируется. По объяснению Дю-Канжа⁶¹, *terminus* значит: 1. область, описанная своими границами и пределами, т.е. самое содержание границы. 2. *definitio*, *орос*, постановление, в смысле соборных постановлений; тут *terminus* и *орос* в языках латинском и греческом в точности передают друг друга. 3. назначенное время, установленный день. 4. праздничный день.

Собственно-философское пользование словом *термин* вве-

дено преимущественно А р и с т о т е л е м. "Термином" /орос, terminus суждения у него называются подлежащее и сказуемое суждения -- логический субъект и логический предикат⁶². Понятно, почему это так: подлежащее и сказуемое суждения, ведь определяют собою р а з м а х мысли, тот, который допускается и предполагается актом суждения. Из беспредельной возможности в неопределенных блужданиях, мысль, актом суждения, само-ограничивается, сжимается, заключает себя в амплитуду подлежащего -- сказуемого. Ибо подлежащее есть то, на чем говорящий желает сосредоточить внимание, а сказуемое -- то, что именно должно открыть внимание в предмете своем. -- Между тем, о чем мы говорим, и тем, что мы говорим, содержится весь простор мысли, т.е. оттенков и ограничений дальнейших, выражаемых обстоятельствами. А т.к., далее, логическое сказуемое и логическое подлежащее могут быть сложными, то каждая из составных частей их сама может получить наименование термина. Так пользуются словом термин философы. По Геккелю, называвшему себя Гоклением⁶³, terminus есть "oratio rei essentiam significans -- речение, обозначающее сущность вещи". По Гутберлету, "речение /sprachlicher Ausdruck/ содержит понятия посредством слова. Поскольку это последнее в человеческом пользовании взаимно отграничивает понятия и таким образом намечает границу, как пограничный знак, оно называется в философском словоупотреблении термином."⁶⁴ -- По Гефлеру, научные термины суть "слова, значение коих -- понятия".⁶⁵

XII. Итак, в приложении к философской и научной речи понятно словоупотребление: термин, terminus, орос. Это какие-то границы, какие-то межи мысли. В неопределенной возможности, мысли предлежащей, -- двигаться в с я ч е с к и, в безбрежности моря мысли, в текучести потока ее, ею

же ставятся себе твердые грани, неподвижные межевые камни, и притом ставятся как нечто клятвенно признанное нерушимым, как е ю же установленные, т.е. символически, посредством некоторого сверх-логического акта, волею сверхличною, хотя и проявляющуюся чрез личность, воздвигнутые в духе, конкретные безусловности: и тогда возникает с о з н а н и е. Нет ничего легче как нарушить эти границы и сместить межевые камни. Физически -- это легчайше. Но для посвященного, они табу для нашей мысли, ибо е ю же в этом значении и установлены, и мысль знает в них хранителя ее естественного достояния и страшится нарушать их, как залогов и условия собственного сознания. Чем определеннее, чем тверже -- мыслию же поставленная препона мысли, тем ярче и тем синтетичнее сознание. По воззрениям многих современных психологов, сознание вообще есть следствие задержки непрерывного потока психической жизни: мы идем машинально, и в сознании нашем нет дороги; мы споткнулись, -- и возникает сознание. Мы живем нравственно: у нас нет в сознании мысли о нравственности; наша нравственность качнулась -- и возникает этика; в горячем увлечении этическими проблемами не скрывается ли обычно личной неэтичности? По меткому изречению Анри Б е р г с о н а, "представление закупорено действием"⁶⁶ "Несовпадение действий с представлением и есть то, что мы называем сознанием",⁶⁷ еще говорит он. И еще: "Сознание живого существа определяется, как арифметическая разность между деятельностью виртуальной и деятельностью реальной. Оно служит мерою отделения представления от действия".⁶⁸ "Дефицит в инстинкте... вот что становится сознанием".⁶⁹ С этой точки зрения, мысль, в смысле сознания, есть зеркальный образ задержанного внутреннего действия, мнимый фокус жизнедеятельности. Таково понимание современного психоанализа; в сущности, сюда же относится эмпириокритицизм. Воззрения Ф и х т е -старшего приводятся к той же

мысли, но не в психологической, а в гносеологической и отчасти метафизической транскрипции: для самосознания абсолютного Я необходимо ему наткнуться на сопротивление не-Я, в силу чего возникает соотносительное этому последнему относительное Я, или точнее -- я, с малой буквы. Различение названных и других мыслителей не в том состоит, признавать ли, или не признавать сознание-сублимацией задержки безграничного устремления волевых глубин, а -- в том, происходит ли эта задержка от препятствий, внешних духу, и, следовательно, случайных в отношении его внутренней жизни, или, напротив, задержка полагается свободно самим же духом, значит закономерно. Но, на известной глубине, когда открывается общая основа жизни внутренней и реальности внешней, и эта разница тех и других воззрений перестает быть чувствительной.

Итак, т е р м и н, в разъясненном смысле слова, есть граница, которою мышление самоопределяется, а потому и самосознается. Способ установки этого рубежа определяет и способ самопознания мысли, т.е. сознание того акта, той деятельности, которою ставится эта граница. Останавливая свою безбрежную кипучесть, мысль тем самым осознает себя, как останавливающую, т.е. обретает в своем потоке нечто твердое, нечто неподвижное; но неподвижное это -- не внешне ей, а есть ее же собственная деятельность, подвижная неподвижность ее же собственного акта, живое усилие и силовое напряжение. В могуче напряженном и как бы из стали отлитом мускуле совершаются мельчайшие вибрации, которыми и обнаруживается жизненность мускульного усилия. Когда мы стоим, то непрерывно падаем, то в одну сторону, то в другую. И напряженный мускул, и стоящий человек, действуют, усиливаются, живут. Так и т е р м и н. Недвижно стоящий пред мыслию, он на самом деле есть живое усилие мысли, наибольшее обнаружение ее напряженности. И чем неподвижнее термин, тем отчетливее

и тверже стоит он пред сознанием, тем большая требуется жизнь мысли. История термина есть ряд творческих усилий мысли, наслоящей себе вокруг основного ядра все новые препятствия, чтобы, сконцентрировав себя, приобрести новую силу и новую свободу.

XIII. Но каков же образ термино-образования? и как именно примыкает формирование термина к известному из лингвистики составу и росту обычного слова? В слове различаются, как известно, несколько концентров. Концентры слова суть ступени и стадии образования его, прежде всего -- индивидуально-личного, а затем, быть может, и обще-народного. Лингвисты стремятся, в духе эволюционизма, приравнять филогенезис слова его онтогенезису, но с этим уравниванием надо быть, по меньшей мере, осторожным. Осторожность тут тем более необходима, что у слова, кроме его роста в индивидуальном разуме, есть рост еще более индивидуальный, -- возникновение слова всякий раз как произносимого, т.е. такой онтогенезис, в отношении которого развитие слова в индивидуальном разуме само должно рассматриваться как филогенезис. Но как бы то ни было, а нас занимает не исторический и даже не индивидуально-биографический процесс словообразования, а самая актуальность слова, я в л е н и е слова в данный момент, самый расцвет словесной энергии духа, т.е. слово как наиболее живое и наиболее действенное, как свидетельство силы и жизни духа. Выше-названные концентры слова суть, прежде всего, для нас, последовательные проявления или откровения духа. К перечню их можно подходить различно, смотря по общему складу мысли и по требуемому в данном именно случае разрезу слова, в том или ином направлении. Нас может занимать познавательная сторона слова, как дающего самую реальность; может -- логическая форма, определяющая правомерность вхождения слова в лоно вселенской мысли, хотя оно

исходит из уст индивидуальных; может представиться предметом нашего внимания и психическое содержание тех процессов, которыми первичное движение воли последовательно проявляет себя и воплощает в средах, последовательно все более внешних; можно исследовать физиологические и физические явления, представляющие самое тело этих воплощений или нисхождений внутреннего слова в материю; и, наконец, подлежат анализу сверх-психологические и сверх-физиологические движения нашего существа, промежуточные между познанием реальности и психическими средствами явления его, с одной стороны, и, затем, промежуточные между психикой и физической или, точнее, соматикой, -- движения, объединяемые нами, за недостаточную их исследованность в одну группу явлений оккультных, хотя сокровенны они, главным образом, от европейского рационализма, а не по существу, и хотя объединение всех вместе столь же мало убедительно, как и каталожное наименование *Varia* -- всем книгам, не вошедшим в состав прочих отделов.

Итак, различно может члениться слово на концентры, и загодя мы не имеем оснований настаивать на тождестве всех названных способов членения, -- хочу сказать, граница дробления слова, проведенная по одному направлению мысли не непременно совпадает с таковою же, намечающеюся в другом разрезе. Эта оговорка необходима, чтобы членения по разным направлениям не показались взаимно-уничтожающими вследствие недостаточной их продуманности. Так, например, индусская лингвистика, опирающаяся преимущественно на само-наблюдение со стороны оккультно-соматической, на опыт сознательного распределения *п р а н ы*, посылаемой произвольно в те или другие органы, устанавливает четыре концентра или четыре слоя в нашем слове. Слово бывает:

- 1, в мозгу -- первичное, нара, соответственно
абсолютному космическому плану, или атман.
- 2, в легких -- промежуточное, пассианти, соот-
ветственно каузальному космическому плану,
или карана.
- 3, в горле -- видимое, мадиама, соответственно⁺
астральному космическому плану, или суксма.

⁺ На этом рукопись обрывается.

Примечания

1. /Ваккеродер/, -- Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком. М., 1826. М., 1914, с. 113--114. /Ср.: В.Г. Ваккеродер. Фантазии об искусстве. М., "Искусство", 1977, с. 75--76. -- "История эстетики в памятниках и документах". Немецкое Wackenroder П.А. Флоренский переводит как Ваккеродер, сейчас принято Вакенродер./
2. E. Boissacq, -- Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg--Paris, 1909, 4^{me} livr., p. 278: ερεω.

Бензлер /-Греческо-русский словарь, Киев/, 1881, с. 59: αβερευνωω, αβερευνωτος.
3. А.А. -- Gemma Magica, или магический драгоценный камень... J.A.Θ. М., 1974, с. 32.
Вернадский Г.В. Русское Массонство в царствование Екатерины II. -- Пг, 1917, с. 256: "Франкенберг А. /1593--1652/. 1784, -- А.Θ. Gemma Magica или Магический Драгоценный Камень; то есть краткое изъяснение Книги Натуры, по седми величайшим листам ея, в которой можно читать Божественную и Натуральную Премудрость, вписанную перстом Божиим. Кн. Премудр. гл. I, ст. 4. Премудрость не внидет в зло кровную душу I.A.Θ. Сия премудрость не падает на неблагородные умы, но на добродетельные и благородные. В печать отдано и споспешествовано любителем покойного автора, с пожалованием и дозволением Аполлона и Музы; Л.8 °." -- Издание Новиковского кружка./
4. id., с. 32, но в книге речь идет не о молоке, а о "коровьем масле", и о меде.
5. Н.В. Бугаев /П.А. Флоренский. О типах возрастания. -- "Богословский вестник", 1906, т. 2, № 7, с. 539: "Во

всех этих случаях мы имеем дело с различными п о р я д-
к а м и бесконечностей. Но оказывается, что так -- да-
леко не всегда, и существуют функции безусловно не срав-
нимые таким образом. Другими словами, отношение функци-
ональных значений стремится к бесконечности с возраста-
нием x и, какие бы итерации и действия им подобные мы
не производили над функцией меньшего типа возрастания,
функция большего типа окажется для нее недостижимой, име-
ющей бесконечность не только другого порядка, но и другой
п о р о д ы, по терминологии Н.В. Бугаева^{1/}.

6. /См. кн.: Георг Кантор. Труды по теории множеств. -- М.,
"Наука", 1985, с. 66, 92--93, 221, 360/
7. Л. Кутюра, -- Алгебра логики. Перевод с прибавлениями
проф. И. Слешинского. "Mathesis", Одесса, 1909, с. 1--
2, § 2.
8. id., с. 2, § 2.
9. id., с. 2--3, § 2.
10. /Сноска не сохранилась. Приведем определение экзистенци-
альных суждений по Гефлеру, указанная книга которого ци-
тируется далее П.А. Флоренским.
Проф. Алоиз Гефлер. Основные учения логики. Пер. с чет-
вертого нем. изд. И. Давыдова и С. Салитан. С пред.
И.И. Лапшина. -- СПб., Издание "Научно-философской библио-
теки", 1910, с. 84: "Такие суждения, как "Бог есть", "Нет
призраков", не имеют другого смысла и другой цели, кроме
утверждения или отрицания "существования" обсуждаемого"./
11. Вильям Уэффелль, -- История индуктивных наук от древнейше-
го и до настоящего времени. Перев. ч 3-го англ. изд.

^{1/} Слышал от покойного на его лекциях-беседах. В печати этот
термин появляется, кажется, впервые/".

М.А. Антоновича. СПб., 1869, т. 3, с. 402, книга XVI, гл. IV, § 2.

12. /Сноска не сохранилась. В подготовительных материалах к работе "Термин" сохранился листок с записью: "Термин. Джевонс, Основы Науки, с. 628. О значении классификации". Стенли Джевонс. Основы Науки. Трактат о логике и научном методе. Пер. со второго англ. изд. М. Антоновича. -- СПб., Издание Л.Ф. Пантелеева. 1881, с. 628: "Только применение к делу классифицирующих и обобщающих способностей дает человеческому уму возможность справиться до некоторой степени с бесконечным числом естественных явлений... Мы возвращаем природу к простым условиям, из которых развилось ее бесконечное разнообразие. Как сказал Боуэн, "первая необходимость, которую налагает на нас самое строение нашего ума, состоит в том, чтобы расположить бесконечное богатство природы на группы и классы вещей по их сходствам и родству и тем расширить кругозор охватываемый нашими умственными способностями, даже с пожертвованием мелочами, которые могут быть узнаны только при подробном изучении предметов. Поэтому первые усилия при разработке знания должны быть направлены на дело классификации. Может быть впоследствии окажется, что классификация есть не только начало, но и высшая точка и конец человеческого знания"^{1/}.

13. Лотце, -- Микрокосм

/Вероятно, П.А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: Герман Лотце. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. Ч.П. -- М., Издание К. Солдатенкова, 1866, с. 293--294: "Если мы не в состоянии действительно определить место, занимаемое ка-

^{1/} А. Treatise on Logic, or Laws of Pure Thought, T. Bowen, Cambridge, U.S. 1866, p. 315"/.

ким-нибудь произведением природы в ее совокупности, то нас, конечно, успокаивает уже и одно его имя; оно свидетельствует по крайней мере, что и внимание многих других людей останавливалось на том самом предмете, который занимает теперь нас; оно удостоверяет, что общее разумение заботилось отвести и этому предмету определенное его место в связи более обширного целого"./

14. /Вероятно, П.А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: Гумбольдт В. фон. О различии органов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Пер. П. Билярского. СПб., 1859, с. 11= Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984, с. 51: "Язык -- не просто внешнее средство общения людей, поддержания общественных связей, но заложен в самой природе человека и необходим для развития его духовных сил и формирования мировоззрения, а этого человек только тогда сможет достичь, когда свое мышление поставит в связь с общественным мышлением"./

15. Лотце, -- Микрокосм

/Вероятно, П.А. Флоренский дал свой перевод.

Ср.: Герман Лотце. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. Ч.П. М., Издание К. Солдатенкова, 1866, с. 294: "...всякое произвольно данное имя -- не имя в собственном значении: мало называть вещь как-нибудь, надо, чтоб она и действительно так называлась; имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мир общеизвестного и общепринятого бытия, и таким образом нерушимо противостоять всякому личному произволу, как собственное, постоянное ее определение"./

16. А.Ф. Писемский, -- Масоны, с. 3-я, VIII, с. 538--539.

/Сочинения А.Ф. Писемского. Посмертное полное издание, т.

12. СПб., 1884, изд. тов. М.О. Вольф/.

/То же в кн.: А.Ф. Писемский. Собрание сочинений в девяти томах, т. 8. М., "Правда", 1959, с. 356.

Отрывок из стихотворения А.С. Пушкина "Пророк" дан А.Ф. Писемским с намеренными искажениями. Вот подлинный текст:

"И внял я неба содроганье,
И горный ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье".

/А.С. Пушкин. Полное собрание сочинений в десяти томах, т. 2. М., Изд. АН СССР, 1963, с. 338./

Бек /,-/ Космическое чувство.

/Канадскому психиатру д-ру Беку /Виске/ принадлежит брошюра: Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind, Philadelphia, 1901.

Затем им на ту же тему была написана книга, данных о которой нам найти не удалось. Возможно, что П.А. Флоренский имел ввиду отрывки из вышеуказанной брошюры, приводимые В. Джемсом в его книге: Многообразие религиозного опыта. Пер с англ. В.Г. Малахиевой-Мирович и М.В. Шик. Под ред. С.В. Лурье. М., Издание журнала "Русская мысль", 1910, с. 387--389: "Космическое сознание в своих ярких проявлениях, говорит д-р Бэки, не представляет собою простого расширения границ самосознающего я, с которым каждый из нас хорошо знаком; здесь мы имеем дело с новой функцией, столь же отличной от всех душевных функций среднего человека, насколько самосознание нашего "я" отлично от всех функций, находящихся в обладании высших животных...

Характерной чертой космического сознания является прежде всего чувство космоса, т.е. мировой жизни и ее порядка: и в то же время это -- интеллектуальное прозрение, которое одно может привести индивидуума в новую сферу существова-

ния; к этому присоединяется состояние особой моральной экзальтации, непосредственное чувство душевного возвышения, гордости и радости; нужно прибавить сюда еще обостренность нравственного чутья, не менее важную для нашей духовной жизни, чем просветленность разума, и наконец, еще то, что можно бы назвать чувством бессмертия, сознанием вечности жизни, и не в форме убеждения, что такая жизнь будет у меня, а как сознание, что она у меня уже есть...

Я провел вечер в большом городе с двумя друзьями за чтением и спорами по вопросам философии и поэзии. Мы расстались в полночь. Чтобы попасть домой, мне предстояло сделать большой конец в экипаже. Мой ум, еще полный идеями, образами и чувствами, вызванными чтением и беседой, был настроен спокойно. Мной овладело состояние почти полной пассивности, и мысли почти без моего участия проходили через мою голову. Вдруг, без всякого перехода, я почувствовал вокруг себя облако цвета огня. С минуту я думал, что это зарево большого пожара, вспыхнувшего где-нибудь в городе, но скоро понял, что огонь этот был во мне. Неизмеримая радость охватила меня, и к ней присоединилось прозрение, которое трудно передать словами. Между прочим я не только уверовал, я у в и д е л, что вселенная соткана не из мертвой материи, что она живая; и в самом себе я почувствовал присутствие вечной жизни. Это не было убеждение, что я достигну бессмертия, это было чувство, что я уже обладаю им. Я увидел, что все люди также бессмертны, что таков мировой закон и что нет случайностей в мире. Каждая вещь в нем служит благу всех других вещей; основа нашего мира и всех других миров -- любовь; и вообще счастье неизбежно будет осуществлено в грядущих веках. Состояние

это длилось всего несколько секунд, но воспоминание о нем и чувство реальности принесенных им откровений живет во мне вот уже четверть века. В истине этих откровений я не сомневаюсь. С этой точки зрения, с какой я смотрю теперь на мир, я вижу, что не могут они не быть истинными. Это сознание не покидало меня даже в моменты величайшего упадка духа."

Другой перевод последнего отрывка дал И.И. Лапшин по книге: James W., Varieties of Religions Experience, 1902. См. книгу: И.И. Лапшин. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. Приложение II. О мистическом познании и "все-ленском чувстве". С. 52--53./

17. /Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Erster Band. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Stuttgart und Augsburg, 1956. S. 108--109: "Dem Ereignis der Sprachenverwirrung lässt sich in der ganzen Folge der religiösen Geschichte nur Eines an die Seite stellen, die momentan wieder hergestellte Sprach-einheit /ομογλωσσία/ am Pfingstfeste, mit dem das Christen-tum, bestimmt das ganze Menschengeschlecht durch die Erkennt-nis des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, seinen grossen Weg beginnt. /Ich hatte darum in den Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung die Erscheinung am Pfingstfest "das umgekehrte Babel" genannt, ein Ausdruck, den ich später bei andern fand. Mir selbst war damals der Wink von Gesenius in dem Artikel: Babylon der Halle'schen Encyclopädie noch unbekannt. Schon Kir-chenvätern indess war diese Entgegenstellung nicht ungewöhnlich, die insofern wohl Anspruch hat, für eine Natür-liche zu gelten/".

"Во всей последовательности религиозной истории рядом с событием смещения языков можно поставить только одно, мгновенное восстановление единства языка /ομογλωσσία/ в

Пятидесятницу, когда христианство, да и все человечество начинает свой великий путь к воссоединению, благодаря познанию единого истинного Бога. /Поэтому в лекциях о философии откровения я назвал происшедшее на Пятидесятницу "Вавилоном наоборот", -- выражение, которое я позднее нашел у других. Намек Гезения в статье "Вавилон" энциклопедии Халле мне самому был в то время еще неизвестен. Впрочем, для Отцов Церкви это противопоставление не было необычным, так что его вполне можно считать естественным"./

18. Неделя Пентикостии, стихиры на стиховне, на "Слава и ныне" /глас 8: Триодь цветная. М., Издание Московской Патриархии, 1975, лист 262./
19. тоже, кондак Недели Пентикостии /см.: Триодь цветная. М., Издание Московской Патриархии, 1975, лист 243 об.: Кондак Недели Пятидесятницы./
20. /Сноска не сохранилась. В архиве семьи Флоренских сохранилась книга из библиотеки П.А. Флоренского: Священник Михаил Фивейский. Духовные дарования в первоначальной христианской церкви. Опыт объяснения 12--14 глав первого послания св. апостола Павла к Коринфянам. М., Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1907, см. гл. VIII. Глоссологические теории, с. 108--121./
21. /Сноска не сохранилась. См. сноску 20-/
22. /Сноска не сохранилась ни в тексте, ни в примечаниях./
23. Вильям Оувелль, -- История индуктивных наук. Пер. с 3-го англ. издания М.А. Антоновича. СПб., 1869, т. 3, с. 402.
24. id., с. 402 /"Реформа описательной части ботаники была одним из первых дел, за которое взялся Линней; и его терминология была орудием, посредством которого он сделал другие улучшения"./

25. id., с. 403.
26. /Сноска не сохранилась. Возможно, она взята П.А. Флоренским из книги, упоминаемой в подготовительных материалах: William Whewell, -- *Novum Organon Renovatum*, The Third Edition, London, 1858./
27. id., pp. /35/?// Возможно, П.А. Флоренский имел ввиду следующие слова Уэвелля: "Для нас очень важно отметить, что эти споры никогда не представляли собою вопросов об отдельных и произвольных определениях, как это, по-видимому, часто думали. Во всех эти случаях безмолвно признавалось некоторое предложение, которое должно было быть выражено при помощи определения и которое придавало этому последнему его значение." /цитируется по кн.: Д.С. Милль, -- Система логики силлогистической и индуктивной. Пер. с англ. под ред. В.Н. Ивановского. М., Издание магазина "Книжное дело", 1900, с. 542./
28. Уэвелль. *Novum Organon Renovatum*, p. 35 /?//
Милль. Логика, с. 541. /Цитата взята из кн.: William Whewell, -- *Novum Organon Renovatum*, The Third Edition, London, 1858.
Цитируется П.А. Флоренским по кн.: Д.С. Милль, -- Система логики силлогистической и индуктивной... М., 1900, с. 541./
29. id., pp. 35--37. /Цитируется П.А. Флоренским по кн.: Д.С. Милль, -- Система логики силлогистической и индуктивной... М., 1900, с. 541--543./
30. Д.С. Милль, -- Система логики силлогистической и индуктивной. Пер. с англ. под ред. В.Н. Ивановского. М., 1900, изд. магазина "Книжное дело", с. 534--587. Книга IV., гл. III--VIII

31. А. Пуанкаре, -- Наука и метод, /авторизованный перевод Бориса Корень под ред. проф. Н.А. Гезехуса, СПб., 1910/, с. 14.
/См. также кн.: Анри Пуанкаре. О науке. Пер. с фр. под ред. Л.С. Понтрягина, М., "Наука", 1983, с. 293; Пуанкаре -- так у П.А. Флоренского./
32. А. Пуанкаре, -- Наука и гипотеза, Р., пер. 1903, с. 101.
/А. Пуанкаре, - Гипотеза и наука - М., Тип. Г. Лисснера и А. Гетеля, 1903; см. также кн.: Анри Пуанкаре. О науке... М., 1983, с. 97./
33. А. Пуанкаре, -- Ценность науки, /пер. с фр. под ред. А. Бачинского и Н. Соловьева. М., Кн-во "Творческая мысль", 1906./ с. 188--189 и 8--9.
/См. также кн.: Анри Пуанкаре. О науке... М., 1983, с. 278--279 и 157--158./
34. А. Пуанкаре, -- Наука и метод /... СПб., 1910/ с. 23.
/См. также кн.: Анри Пуанкаре. О науке... М., 1983, с. 300/.
35. А. Пуанкаре, -- Наука и метод /... СПб., 1910/ с. 24.
/См. также кн.: Анри Пуанкаре. О науке... М., 1983, с. 301./
36. А. Пуанкаре, -- Наука и метод /... СПб., 1910/ с. 23--24.
/См. также кн.: Анри Пуанкаре. О науке... М., 1983, с. 300./
37. А. Пуанкаре, -- Ценность науки /... М., 1906,/ с. 163.
/См. также кн.: Анри Пуанкаре. О науке... М., 1983, с. 261/
38. /AL./ Walde, -- /- Lateinisches etymologische Wörterbuch, 2-e umgearbeitete Auflage. Heidelberg, 1900. /Indogermanische Bibliothek, I, II, 1/,/ SS. 774--775.
39. /E./ Boisacq /, - Dictionnaire étymologique de la Langue grecque, Heidelberg--Paris, 1909./
40. Историческое выяснение слова Terminus и других родственных сделано главным образом по: Fustel de Coulanges, La cite antique, 20^{me} Edition, Paris, 1908, Livre II, chap. VI и др., pp. 62--75. Отсюда же взяты дальнейшие цитаты.

Русский перевод: Фюстель де - Куланж, -- Гражданская община древнего мира. Пер. с фр. А.М. Под ред. проф. Д.Н. Кудрявского. СПб., 1906, с. 59..72.

Затем: Preller, /Ludwig. Какую из многочисленных книг и статей Preller'а имел ввиду П.А. Флоренский неясно. Возможно это: Römische Mithologie, 2 Bd., 1854./

41. Tibul I.I. 23.

/См. кн.: Катулл. Тибулл. Проперций. -- ГИХЛ, М., 1963, с. 160:

"Лары, и вам, сторожам усадьбы когда-то богатой,
Но захудалой теперь, я приготовил дары"./

42. Cicero, -- De legib/us/, II, 11.

/Цицерон. О законах, II, 11, 27. -- В кн.: Цицерон. Диалоги. М., Наука, 1966, с. 118--199: "Такое же значение имеют и священные роши в сельских местностях, и нельзя отвергать почитания ларов, завещанного предками как владельцами земли, так и домохозяевам, и обрядов, совершающихся на глазах у жителей имения и усадьбы"./

43. Cicero, -- De legib/us/, I, 21.

/Цицерон. О законах, I, 21, 55--56. -- Там же, с. 106--107: "...Из этого разногласия... и возник спор о границах; в этом споре /коль скоро законы Двенадцати таблиц не признали давности пользования в пределах пяти футов/ мы не позволим этому хитроумному человеку пастись на старом владении Академии... Мы сочтем нужным разыскать пограничные камни, установленные Сократом, и считаться с ними"

Примечание к данному тексту: "Полоса земли шириною в 5 футов, проходившая между смежными владениями, не подлежала отчуждению"./

44. Cato, -- Le re rust/ica/, 141.

/Cato Marcus Porcius. De agricultura liber post Henricum Keil iterum ed. Georgius Goetz. Lipsiae, 1922, /второе из-

дание/, зз. 58 /§ 141/: Agrum lustrare sic oportet. impera suovitaurilia circumagi: 'cum divis volentibus quodque bene eveniat, mando tibi, Mani, uti illace suovitaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte sive circumagi sive circumferenda censeas, uti cures lustrare'...

"Освятить поле следует так: Повели обойти его с жертвоприношением свиньи, овцы, быка: 'Препоручаю тебе, божество подземного мира, при благоволении небесных богов...'

/далее следует описание жертвоприношения/./

Scriptores rei agrar /iae/, ed. Goetz, p. 308.

Dionis. Halicarn. II, 74.

/Dionysius Halicarnassensis. Antiquitatum romanorum...

rec. A. Kiessling, Vol. 1--2. Leipzig: Teubneri, 1840--1864/.

Ovid. Fast. II, 639 /ff/.

/Ovidius Naso P. Fasti, II, 649--684. -- In: P. Ovidi Nasonis Fastorum libri sex. Leipzig: Teubner, 1889, S. 112:

"Nox ubi transierit, solito celebretur honore
separat indicio qui deus arva suo.

Termine, sive lapis, sive es defossus in agro
stipes, ab antiquis tu quoque numen habes".

Описание древнеримского праздника Сатурналий, отмечавшегося 23 февраля. "Когда пройдет ночь, празднуется с обычными почестями бог, который своим указанием разделяет возделываемые поля. О Термин, будь ты камень или столб посреди поля, и ты тоже имеешь от древних божественные почести."/

Strabo, V, 3.

/Strabonis Geographica. Recensuit commentario critico instruxit Gustavus Kramer. Vol. I. Berolini, 1850/.

45. Siculus Flaccus, -- De conditione agrarum. Rd. Lachmann pp. 141; ed. Goetz, p. 5.

/Siculi Flacci de condicionibus agrorum. -- In: Gromatici veteres. Ex recensione Caroli Lachmanni. Berolini, 1848, p. 141--142: Carbo autem aut cinis quare inveniatur una certa ratio est: quae apud antiquos est quidem observata, postea vero neglecta; unde aut diversa aut nulla signa inveniuntur. cum enim terminos disponerent, ipsos quidem lapides in solidam terram rectos conlocabant proxime ea loca in quibus fossis factis difixuri eos erant, et unquento velaminibusque et coronis eos coronabant. in fossis autem /in/ quibus eos posituri erant, sacrificio facto hostiaque immolata adque incensa facibus ardentibus, in fossa cooperti sanguinem instillabant, eoque tura et fruges iactabant. favos quoque et vinum, aliaque quibus consuetudo est Terminum sacrum fieri, in fossis adiciebant. consumptisque igne omnibus dapibus super calentes reliquias lapides conlocabant atque ita diligenti cura confirmabant. adiectis atiam quibusdam saxorum fragminibus circum calcabant, quo firmitus starent... si vero pali lignei pro terminis dispositi sunt... aliunde quod loco termini observari videbitur, ex consuetudine regionis et ex vicinis exempla sumenda sunt.

"Почему /под межевыми столбами/ обнаруживаются уголь или пепел, тому есть определенное основание: обычай, соблюдавшийся древними, но позднее вышедший из употребления; оттого обнаруживаются либо различные знаки, либо никакие. Когда древние устанавливали межевые знаки /terminos/, они прежде всего вертикально водружали на Твердой земле самые камни вблизи тех мест, где, выкопав ямы, собирались их ставить, и умащали эти камни благовониями, украшали покрывалами и увенчивали венками. Совершив жертвоприношение, они бросали в ямы части закланных жертвенных животных, за-

жегши их пылающими факелами, затем окропляли их кровью; туда же бросали фимиам и жертвенные плоды, а также медовые соты, вино и прочее, что обычно посвящается /богу/ Термину. Когда огонь поглощал всю жертвенную трапезу, они располагали на ее тлеющих остатках камни, старательно укрепляя их. Чтобы камни стояли прочнее, их обкладывали со всех сторон булыжниками. Если в качестве межевых знаков поставлены деревянные столбы... употреблявшиеся вместо /каменных/ знаков... то примером служит обычай данной местности или соседей..."

Издания Г. Гетца, на которое ссылается автор и в котором также имеется вышеприведенный текст Сиккула Флакка, в центральных библиотеках Москвы не оказалось./

46. Законы Ману, VIII, 245. Vrihaspati, по цитате Jicé, -- Le'gislat hindons, p. 189.

/См.: Законы Ману. Пер. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М., Изд. восточной литературы, 1960, с. 168--169: "Если возник спор двух деревень о границе..., определять границу следует в месяце Джьяйштва, когда пограничные знаки отчетливо видны."/

47. Varron, L.I. V, 74.

/Marci Terenti Varronis de lingua latina quae supersunt. Recensuerunt Georgius Goetz et Fridericus Schoell. Lipsiae in aedibus Teubneri, 1910, LIV, p. 340.

"Et a r a e Sabinum linguam olent...nam, ut annales dicunt, novit... Termino"

"И слово арае /жертвенник/ тоже имеет привкус языка сабинян... ибо, как говорят анналы, он /древний царь сабинян Татий/ построил их... для /бога/ Термина."/

48. Pollix IX, 9.

/Pollicus onomasticon. E codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit Ericus Bethe. Fasciculus posterior,

lib. VI--X continens. Lipsiae in aedibus Teubneri, 1931, p. 149.

Lib. IX, 8: καὶ ἀπὸ μὲν τῶν ὀρῶν Ζεὺς ὄριος καὶ στηλὴ ἐφορᾷ.

"А от /выражения/ 'граница' /идут словосочетания/ 'Зевс, охраняющий границу' и 'пограничный столб'". /

Hesichios ὀριος

/Hesychii Alexandrini Lexicon. Ed. minorem curavit Mauricius Schmidt. Editio altera. Indice glossarum ethicarum aucta. Jenae, sumptibus Hermannii Dufftii, 1867, col. 1145: ὀριος. νομος, θεσμος. ἢ στηλὴ, ἢ καταπέφυκα ἐπὶ χώρῳ ἢ οἰκίᾳ

"Граница: закон, установление. Или столб, укрепленный у земельного владения или жилища". /

Plato , -- Законы VIII з. 842 е.

/Платон, Законы, VIII 842 е. -- 843 а. -- В кн.: Платон. Сочинения в трех томах, т. 3, ч. 2. М., "Мысль", 1972, с. 327: "Первый закон, закон Зевса -- охранителя рубежей, будет гласить так: пусть никто не нарушает земельных границ своего ближайшего соседа, будь то гражданин или чужеземец, если чей-то участок лежит на окраине, так что граничит с его землей. Пусть каждый считает, что это поистине будет нарушением того, что нельзя нарушать. Пусть каждый скорее попытается сдвинуть огромную скалу, чем межевой столб или даже маленький камень, заклтый перед лицом богов и размежевывающий вражду и дружбу".

49. Euripid, Electra, 96.

/Euripidis tragoediae. Ex recensione Augusti Navckii. Editio Tertia. Volumen I. Lipsiae, sumptibus et typis Teubneri, 1881, p. 244:

πρὸς τέρμονας ὕψις τηλὶ, ἐν' ἐμβαλῶ ποδὶ ἀλλήνῃ ἐπ' αἶαν

" /Я пришел всего лишь/ к границам /термонов , множ.
винит. от терμων / этой земли, чтобы отступить в другую
землю /если меня кто-нибудь выследит/".

В пер. И. Анненского и С. Шервинского:

"Но в город не войду я; две причины
На это есть; во-первых, если нас
Шпион какой узнает, можно скрыться
В соседний край..."

Еврийпид. Трагедия, т. 2. Пер. с др.-греч. И. Анненского
и С. Шервинского. М., Худ. лит-ра, 1969, с. 10/.

/Плутарх/ Numa 16.

/Πλουταρχου Νομας 16. -- In: Plutarchi vitae parallelae.
Recognoverunt CI. Lindskog et K. Ziegler. Vol. III, fasc.
2. Leipzig: Teubner, 1973, p. 75, l. 19--26.

Πρωτον δε φασι και Πιστεως και Τερμονος ιερων ιδρυσασθαι...
... ο δε Τερμων ορος αν τις ειη, και θυουσιν αυτω δημοσια
και ιδια κατα τους των αγρων περιορισμους, νυν μιν επιφυχα
το παλαιον δ' αναμνησας ην η θυσια Νομα φιλοσοφησαντος,
ως χρη τον οριον θεον, ειρηνης φυλακα και δικαιοσυνης
μαρτυν οντα, φονου καθαρων ειναι.

"И прежде всего говорят, он /царь Нума Помпилий/ соорудил святилище Веры и /бога/ Границы /Τερμονος/... /Бог/ Границы есть как бы предел, и ему приносят общественные и личные жертвы на межах полей, причем ныне приносятся в жертву живые существа, а в древности жертвоприношения были бескровны, поскольку Нума рассудил, что бога, охраняющего границу /τον οριον θεον / стража мира и свидетеля справедливости, не следует пятнать убийством"./

/Плутарх/ Quaest Rom. 15.

/Πλουταρχου Αλτια Ρωμαικα , -- In: Plutarchi moralia. Vol. II. Recensuerunt und emendaverunt W. Nachstadt -- W. Sie-

feking -- J.B. Titchener. Leipzig: Teubner, 1971, p. 282:
Δια τι τον Τερμινον, ω τα Τερμιναλια πολουσι, θεον νομι
ξουντες ουδεν εδυον αυτω ξων; η... Νομας ... Πομπιλιος
... τον Τερμινον ως επισκοπον και φυλακα φιλιας και ειρηνης
ωστο δειν αιματος και φονου καθαρων και αμικτων δια
φυλαττειν;

"Почему, именуюя богом Термина, которому посвящено
праздненство Терминалий, /римляне/ не приносили ему в жерт-
ву никаких живых существ? Не потому ли, что... Нума Помпи-
лий... счел, что Термин как надзиратель и страж дружбы и
мира должен быть сохранен чистым и незагрязненным кровью и
убийством?"

Имеющееся у автора указание также и на § 35 "Римских
причин" Плутарха, по-видимому, ошибочно, так как в данном
сочинении имеется лишь одно /приведенное выше/ упоминание
о древнеримском боге Термине./

Дионисий /Галикарнасский/ -- см. выше прим. 44.

50. Ovid. Fast. II, 677.

/Ovidius Naso. Fasti, II 673 = 678. -- In: P. Ovidi Naso-
nis Fastorum libri sex. Leipzig: Teubner, 1889, S. 114:

"Termine, post illud levitas tibi libera non est:

quā positus fueris in statione, mane
nec tu vicino quicquam concede roganti,
ne videare hominem praeposuisse Iovi,
et, seu vomeribus seu tu pulsabere rastris,
clamato 'Tuus est hic ager, ille suus!'"

"О Термин, коль скоро все это так, легкость тебе непоз-
волительна: в каком месте ты будешь поставлен, там
пребывай, и не уступай просьбам ни одного из соседей и
не дай повода считать, будто ты поставил человека выше
Юпитера; а если кто толкнет тебя лемехом или мотыгой,
кричи: 'Твое поле -- вот это, а то -- его!'" /.

51. Festus, v^o Terminus, ed. Müller, p. 368.

/Sexti Pompei Festi De verborum significatione quae supersunt cum Pauli Epitome. Emendata et annotata a Carolo Odo-fredo Muellero. Lipsiae, in Libraria Weidmanniana, 1839, p. 368:

"Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse. Terminus quo loco colebatur, super eum foramen patebat in tecto, quod nefas esse putarent, Terminus intra tectum consistere".

"/Древние/ устраивали жертвоприношения Термину, ибо полагали, что пределы полей находятся под его охраной. Наконец, Нума Помпилий постановил, что если кто выроет межевой знак, распахнет межу, на него самого и на быков падает проклятие. Над тем местом, в котором чтили Термина, в крыше делалось отверстие, ибо они считали неблагочестивым держать Термина под крышей". /

52. Script. rei agrar, ed. Goez, p. 258; ed. Lachmann, p. 351 /Первого из двух изданий /Г. Гетца/, на которые ссылается автор при цитировании данного текста, в центральных библиотеках Москвы не оказалось. Приведем текст по второму из указанных автором изданий /К. Лахмана/:

Ex libris Vegoiae Arrunti veltympno. -- In: Gromatici veteres. Ex recensione Caroli Lachmanni. Berolini, 1848, p. 141:

"Iuppiter... constituit iussitque metiri campos signarique agros. sciens hominum avaritiam vel terrenum cupidinem, terminis omnia scita esse voluit... sed qui contigerit moveritque, possessionem promovendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis. si servi faciant, dominio mutabuntur in deterius. sed si conscien-

tia dominica fiet, caelerius domus extirpabitur, queusque eius omnis interiet. motores autem pessimis morbis et uulneribus efficientur membrisque suis debilitabuntur. tum etiam terra a tempestatibus vel turbinibus plerumque labe movebitur. fructus saepe ledentur decutienturque imbribus atque grandine, caniculis interient, robigine occidentur. multae dissensiones in populo. fieri haec scitote, cum talia schelera committuntur".

"Юпитер... постановил и повелел измерить поля и обозначить земельные наделы. Зная человеческую жадность и земную похоть, он пожелал, чтобы все было известно по межевым знакам /terminis/... Но если кому случится передвинуть их, чтобы расширить свое владение и уменьшить чужое, то за это преступление он будет проклят богами. Если это сделают рабы, их подневольное положение изменится к худшему. Но если это будет совершено с ведома господина, то очень скоро его род искоренится, так что каждый в нем погибнет. А зачинщики будут поражены наихудшими болезнями и ранами и их тело будет расслаблено. Кроме того, их земля будет часто страдать от гроз, вихрей и обвалов. Плоды земли будут побиваться дождем и градом и осыпаться, иссохнут от жары, погибнут от ржи. Среди народа будет много раздора. Знайте, что все это произойдет, если будут совершены подобные преступления"./

53. Plato, -- Законы VIII, з. 842 /e-843a/
/см. прим. 48/.

54. Иоанн Дамаскин, -- Философские главы, VIII. /Migne, -- Patrol. ser. gr., Т. 94, col. 553, Рус. перев.: Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина, Т. 1, СПб., 1913, с. 62/.

55. id. Migne, col. 557;
56. Simon /Max/, -- Euclid und die sechs planimetrischen Bücher, Lpz., 1901 /S. 25/ Энриквес /Ф/, -- Вопросы элементарной геометрии, 1913, с. 46, 47. /Вопросы элементарной геометрии. Сборник статей под ред. Ф. Энриквеса. Пер. И.В. Ящунский. СПб., Кн-во "Физика", 1913/.
57. Lambert, -- Briefe an Holland, Deutsch. Gelehrt. Briefwechsel, I, T. IV.
Цитата по У. Амальди, -- О понятиях прямой и плоскости. I, 3. в сборнике Ф. Энриквеса, -- Вопросы элементарной геометрии, пер. /И.В./ Ящунского, СПб., 1913, с. 48 /99/.
58. Zeuten /H.G./, -- Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter. Kopenhagen, 1896, S. 115.
Цитата оттуда же, см. прим. 5 /на с. 99/.
59. Simon /Max/, -- Euclid und die sechs planimetrischen Bücher, Lpz., 1901, S. 25.
60. У. Амальди, -- О понятиях прямой и плоскости. I, 3, в сборнике Ф. Энриквеса. Вопросы элементарной геометрии, пер. Ящунского, СПб., 1913, с. 48.
61. Du Cange, -- Slossarium ad Scriptores Mediae et infimae Latinitatis, Editio nova, T. VI, Parisilis, 1736, coll. 1069.
62. Аристотель, -- Anal. I₁ 24b 16.
/См.: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., "Мысль", 1978, с. 120: "Термином я называю то, на что распадается посылка, т.е. то, что сказывается, и то, о чем оно сказывается, с присоединением глагола "быть" или "не быть"..."/
63. R. Gocklenius /Göckel/, -- Lexic/on/ philos/ophicum, 1613/, p. 1125.

64. G. Gutberlet, -- Log/ik/ u/nd/ Erk/entnis/, 2^{te} Ausg., S. 17.
65. A. Höfler, -- Grundlag/e/ d/er/ Logik, 2^{te} Ausg., S. 14.
/Проф. Алоиз Гефлер. Основные учения логики. Пер. с четвертого нем. изд. И. Давыдова и С. Салитан. С пред. И.И.Лапшина. -- СПб., Издание "Научно-философской библиотеки", 1910, с. 15: "С л о в а, значение которых суть понятия в указанном выше строго л о г и ч е с к о м смысле, называются научными техническими выражениями /termini .../"./
66. Bergson, -- Evolution créatrice.
Анри Бергсон, -- Творческая эволюция. /Авторизованный пер. с фр. В.А. Флеровой. М.-СПб., Кн-во "Русская мысль", 1914/ с. 129.
67. Bergson, -- id. Бергсон, -- id., с. 129.
68. Bergson, -- id. Бергсон, -- id., с. 130.
69. Bergson, -- id. Бергсон, -- id. с. 130.

Приложение

П.А. Флоренский

Специальный курс с коллоквиумом для студентов 3-го курса Московской Духовной Академии. Из истории философской терминологии.

I. Термин /начало раздела/

1917.IX.14. Серг/ив/ Пос/ад/.
Читано /собств/енно/ рассказа-
но/ 1917.IX.15 в пятницу сту-
д/ентам/ 3-го курса.

I. Научная речь -- выкованное из повседневного языка орудие, при помощи которого овладеваем мы предметом познания. Суть науки -- в построении или, точнее, в устроении терминологии. Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин -- это и значит решить поставленную проблему. Всякая наука -- система терминов. Поэтому, жизнь терминов -- и есть история науки, все равно какой, естествознания ли, юриспруденции или математики. Изучить историю науки это значит изучить историю терминологии, т.е. историю овладения умом подлежащего ему предмета знания. Не ищите в науке ничего кроме терминов, данных в их соотношениях: все содержание науки, как таковой сводится именно к терминам в их связях, которые /связи/ первично даются определениями терминов. Мы с вами займемся некоторыми вопросами из истории философской терминологии. Это заглавие нашего курса даст нам возможность свободно беседовать о самых различных вопросах философии и, по желанию, отклоняться в сторону.

Вас может быть смущает постановка вопроса: неужели история всякой науки сводится к истории слов? Неужели все споры науки суть "споры о словах"? Да, да и да. Но только под спором о словах надо разумеать именно то, о чем мы говорим, именно вопрос точной и удачной терминологии, а не спор о терминах равноудачных или равнонеудачных, каковой спор именно и называется спором о словах.

GEIR KJETSAA. DOSTOEVSKY AND HIS NEW
TESTAMENT. OSLO, 1984.

Долгое время, пожалуй, с самой смерти писателя, в литературоведении, в философской и богословской публицистике ведутся незатухающие споры об особенностях христианского мировоззрения Достоевского и о формах его отражения в творчестве писателя.

Обращаясь к произведениям писателя, нельзя не поразиться широте спектра христианских идей, затронутых им. Мы находим у него проблемы веры и неверия, веры и сомнения, проблемы христианской любви, свободы, смирения, прощения, проблемы смерти с христианской точки зрения и другие вопросы религиозной морали. В романах писателя есть страницы, посвященные практической стороне религиозной жизни: молитве, подвижничеству, старчеству и даже целые главы внутреннему религиозному опыту /в форме записок старца Зосимы/. Наконец, Достоевский касался религиозно-политических, историко-религиозных проблем, а также вопросов внутрицерковной жизни.

Все это требовало от писателя досконального знания не только Библии, но и специальной богословской литературы. В сохранившейся библиотеке Достоевских по спискам Л.П. Гроссмана, Л.П. Десяткиной, Г.М. Фридлендера содержится около пятисот названий. Из них, по нашим подсчетам, более двадцати процентов носят богословский характер. Достоевский читал Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Фому Кемпийского, святоотеческую литературу, богословов-современников.

Что же касается собственно Нового Завета, то тут лучше привести общеизвестные слова самого писателя: "Я происходил из семейства русского и благочестивого... Мы в се-

мействе нашем знали Евангелие чуть ли не с первого года". Именно эти слова предпосланы в качестве эпиграфа к книге норвежского ученого, профессора Г. Хетсо "Достоевский и его Новый завет" или, точнее, "и его экземпляр Нового Завета".

Книга Г. Хетсо делится на две части. В первой - автор высказывает свои соображения по поводу использования Достоевским отдельных стихов из Нового Завета в своих произведениях, во второй - публикуются все места, подчеркнутые или как-либо помеченные Достоевским в принадлежавшем ему экземпляре Нового Завета.

В первой части автор приводит некоторые важные биографические данные, касающиеся роли именно этого экземпляра Нового Завета в жизни Достоевского, полученного им в 1850 году в Тобольске и сопровождавшем писателя вплоть до смертного часа /с. 6/. Что же касается влияния Нового Завета на творчество писателя, то Г. Хетсо ограничивается анализом двух романов писателя - "Идиот" и "Бесы", причем анализируются такие отрывки, в которых прямо цитируется Новый Завет или его влияние не подлежит никакому сомнению. В частности, отмечается, что при написании романа "Идиот" Достоевский часто использовал Евангелие от Иоанна, в то время, как при писании "Бесов" -- Откровение Святого Иоанна Богослова. Эти два романа Достоевского несут на себе следы не только конкретных текстуальных и сюжетных /князь и Настасья Филипповна -- Христос и блудница/ влияний и заимствований из Евангелия от Иоанна и Откровения, но и нечто более широкое, что можно назвать общим духом произведения. Различия между романами пролегают в той же плоскости и в той же мере, в какой они выявляются при сравнении Евангелия от Иоанна и Откровения. Этот факт говорит о том, что Новый Завет и христианство были неотъемлемыми частями мировоззрения пи-

сателя, внутренне переработанными настолько, что при всей своей насыщенности христианской проблематикой эти романы не воспринимаются как религиозно-дидактические.

В романе "Идиот" особенно много мест, прямо или косвенно связанных с Евангелием от Иоанна. В реальном комментарии к роману в Полном собрании сочинений Достоевского Г.М. Фридендером приводятся источники более тридцати эпизодов, мотивов, носящих христианскую окраску. Книга Г. Хетсо дополняет их не только с фактической стороны, но главным образом со стороны интерпретации. Очень ценны замечания автора о смысле формулы "Красота спасет мир", о совпадении биографических деталей жизни князя Мышкина и Христа, о понимании греха на Западе как нарушении заповеди и у Достоевского /по роману "Идиот"/ как отсутствие сострадания и сочувствия, о сущности трагедии Настасьи Филипповны, как трагедии идолопоклонства перед своим грехом и стыдом, замечания о финале романа как поражении-победе Мышкина.

Анализ новозаветных мотивов в другом романе Достоевского -- "Бесы" -- требует, на наш взгляд, некоторых уточнений, потому, что автором проводятся безоговорочные параллели между некоторыми персонажами романа и Апокалипсиса, отождествление их: напр., первый зверь /Откр. XIII, 1--10/ - Ставрогин, второй зверь /Откр. XIII, 11--18/ - Петр Верховенский, хотя основания для такого сопоставления безусловно имеются. Вместе с тем сравнение некоторых подчеркнутых мест Откровения с отдельными эпизодами романа позволило автору перевести интерпретацию романа из плана социально-политического, лежащего на поверхности и уже многократно подвергавшегося анализу, в план богословский, эсхатологический и даже апокалиптический. Жаль только, что соображения автора несколько отрывочны и не развернуты подробно. Но, очевидно, такая задача в этой книге не ставилась. Преследовавшаяся Г. Хет-

со цель состояла в том, чтобы показать на некоторых, наиболее ярких примерах формы, способы, цели использования Достоевским текстов Нового Завета, и она успешно выполнена.

Во второй части книги приводятся на русском и английском языке все стихи и отдельные слова, подчеркнутые Достоевским в его экземпляре Нового Завета. При этом указываются следующие детали: чем подчеркнуто /карандаш, чернила/, какой чертой, где /в тексте или на полях/, еще какие пометки имеются на полях или в тексте /напр., NB, см., крестик и т.п./, какие слова вписаны Достоевским и т.д.

Такие, казалось бы, формальные сведения тем не менее дают интересные результаты. В Новом Завете всего двадцать семь книг. Из них в двадцати одной сделаны пометки. Вне всякого сомнения преобладающий интерес Достоевского к Евангелию от Иоанна: в нем 58 пометок /в то время как в Евангелии от Марка лишь 2/ и, вообще, интерес к Иоанну Богослову: в его Первом послании, состоящем всего из 5 глав, 6 пометок, в то время как в Евангелии от Луки /24 главы/ лишь одной пометкой больше. По подчеркнутым местам заметно особое внимание Достоевского к Апокалипсису - там отмечено 16 мест. Всего же, таким образом, в книгах Иоанна Богослова мы находим 80 из 179 отчеркиваний. При этом надо учесть, что отмеченные места по объему колеблются от одного до 17 стихов и особенно много объемных пометок в текстах Иоанна Богослова /всего 183 стиха/. Это позволяет Г. Хетсо сделать вывод о восприятии Достоевским христианства глазами Иоанна Богослова.

Автор прослеживает и тематику мест, отчеркнутых Достоевским. Это слова, имеющие биографическое значение для Достоевского, гонения на праведников, признаки приближающегося Страшного Суда, места об очищении и увещания, стихи, послужившие эпиграфами к разным произведениям Достоевского. Нам хотелось бы несколько дополнить этот список. Достоевский

обращал также особое внимание на свидетельства Христа о своем Богосыновстве, на обличения фарисеев, на стихи о любви к Богу и ближнему, о страдании и воскресении, о том, каким надлежит быть священнослужителю.

Можно сказать, что исследователи творчества Достоевского получили ценную и необходимую книгу, которая будет содействовать исследованию спорных проблем, касающихся мировоззрения писателя. Большой фактический материал, который может быть почерпнут из этой книги, предполагает свое осмысление, разработку, интерпретацию. Вместе с тем, как нам представляется, при изучении мировоззрения Достоевского и христианских мотивов в его творчестве было бы неверным считать рецензируемую книгу единственным источником для такой работы, прежде всего потому, что формы использования Достоевским христианской проблематики в своих произведениях очень многообразны. Мы предложили бы следующую их классификацию.

1. Прямые цитаты из Нового Завета. 2. Скрытые цитаты.
3. Перефразирование отдельных евангельских изречений. 4. Истолкования, интерпретации евангельских заповедей. 5. "Подстановка" заповедей в конкретные ситуации, для показа их практической действенности. 6. Сопоставление евангельского и научного подходов к одним и тем же нравственным проблемам. 7. Использование мотивов из земной жизни Христа в биографии своих героев. 8. Использование новозаветных ситуаций, целых эпизодов в сниженном контексте. 9. Использование новозаветной и вообще христианской символики в прямом или пересмысленном значении. 10. Использование какой-либо христианской идеи в качестве главной оси, ядра всего произведения, или образа какого-либо героя /напр., "Бесы" -- Апокалипсис; "Идиот" -- Князь Христос/. 11. Отражение личного религиозного опыта, внутренней духовной жизни в плане "практического христианства", как называл его Достоевский.

Безусловно, необходимо обратить внимание на все пометки, сделанные писателем, но можно быть уверенным, что в произведениях его мы найдем еще больше новозаветных и ветхозаветных мотивов, восходящих к неотчеркнутым местам Библии. Христианство не только в общих мировоззренческих чертах, но во всех важнейших подробностях и деталях было переработано в духовном мире писателя, стало частью его личности и потому без всякого напряжения, нередко даже неприметно при поверхностном чтении, отразилось в его художественном творчестве.

В заключение нельзя не сказать и о том, что книга прекрасно с большим вкусом оформлена художником Жаном Палем.

В. Лепахин

А. Юхас

Содержание

А. Фейер:	Раскольников как жертва идеи гуманизма . . .3
Ф. Богнар:	Духовные искания Ивана в романе Достоевского "Братья Карамазовы" 149
И. Горетич:	Параметры пошлости в романном мире Достоевского и Сологуба 169
А. Дуккон:	Жизнь и литературная фикция в "Записках из подполья" Ф.М. Достоевского 185
В. Щукин:	Два реалиста. О сходстве и различии установок практического разума Достоевского и Белинского 209
В. Лепахин:	Статья "Термин" П.А. Флоренского . . . 227
П.А. Флоренский:	Термин 233
В. Лепахин, А. Юхас:	Geir Kjetsaa. Dostoevsky and his New Testament. Oslo, 1984 /рецензия/ . .293
Содержание	299
Contents	301

Contents

Fejér, Ádám:	Raskolnikov - a victim of the ideal of Humanism	3
Bognár, Ferenc:	The Spiritual Quest of Ivan in Dostoevsky's The Brothers Karamazov	149
Goretity, József:	The problematics of banality in the novels of Dostoevsky and Sologub. . .	169
Dukkon, Ágnes:	Life and literary fiction in Dostoevsky's Notes from Underground	185
Shchukin, Vasili:	The two realists: Similarities and differences in the problematics of the practical reason in Dostoevsky and Belinsky	209
Lepahin, Valeri:	Introduction to Pavel Florensky's Terminus	227
Florensky, Pavel:	Terminus	233
Lepahin, Valeri, Juhász, Ágnes:	A review of Geir Kjetsaa: Dostoevsky and his New Testament, Oslo, 1984.	293
Contents /Russian/	299
Contents /English/	301



Dr. Mikola Tibor dékán

Készült a JATE Sokszorosító Üzemében, Szeged

Engedélyszám: 286/86.

Méret: B/5-

Példányszám: 350

Fv: Lengyel Gábor